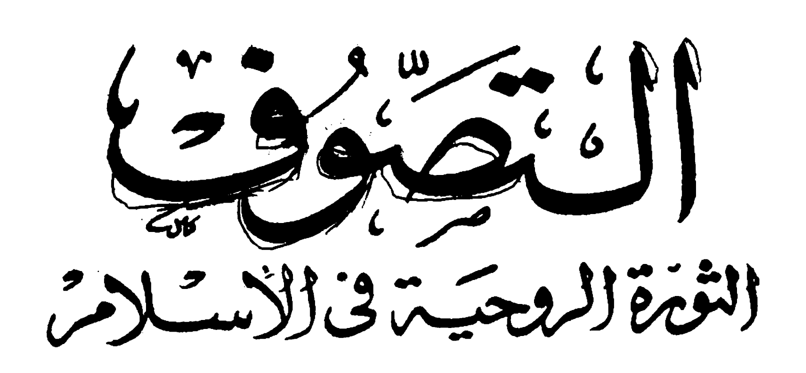


الدكتور ابو العلا عفيفي

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية

دار الشعب

للطباعة والنشر

بيروت



تصـــدير

منذ زمن بعيد وأنا أعمل في ميدان الفلسفة الاسلامية قارئا أو كاتبا أو محاضرا ، أسجل ما عن لي من ملاحظات على التيارات الفكرية والروحيـــة التي اضطرب بها ذلك الخضم العظيم ، وأرقب الجهود المتنوعة التي بذلهـا كبار المفكرين والروحانيين الاسلاميين في سبيل التوفيق بين دينهم والعناصر المتعددة التي تسربت اليه ·

وقد صحبت خلال هذه الحقبة الطويلة أنواعا مختلفة من المفكريـن الاسلاميين كما صحبت الصوفية المتفلسفين منهم وغير المتفلسفين : وعرفت منهم من له أصالة وابتكار وتجديد ، ومن جمد على التقليد لا يتعداه ، كما عرفت منهم المخلص الصادق ، والدخيل الزائف · وظهر لي ذلك الميدان الواسع في صورة معرض عام تعرض فيه الآراء والنظريات والاتجاهات بشتى أنواعهـا ·

ولكني لم أر جزءا من أجزاء هذا الميدان الفلسفي الروحي أكثر خصبا واشراقا ولا أعمق أثرا في توجيه الحياة الروحية في الاسلام ، من التصوف الذي يلتقي فيه هذا الدين مع غيره من الديانات العالمية الكبرى ·

وليس لباحث في دين من الأديان أن يقول الكلمة الفاصلة فيه معتمداً على أصوله ونصوصه الأولى وحدها ، بل لا بد له ــ وهو يرسم الصورة الشاملة لهذا الدين ــ من أن يجمع في صورته هذه بين الأصول والنصوص وبين التفسيرات والتأويلات التي وضعها عليها كبار رجال هذا الدين الذين قضوا حياتهم في ظله وأسهموا في توجيهه وتطوره ، وكانوا مراكز فعـــل وانفعال في البيئات المختلفة التي انتشر فيها· ولهذا اختلفت الصور وتعددت للدين الواحد ، تبعا لاختلاف وتعدد المرايا التي تنعكس عليها جهود هؤلاء

المفسرين والمؤولين · وقد خضع الاسلام في تاريخه الطويل لما خضعت له الأديان العالمية الكبرى من ضروب الدرس والفهم والتفسير والتأويل ، وظهرت فيه ـ بفضل ذلك ـ اتجاهات ونظريات في العقائد والعبادات والمعاملات بنيت عليها مذاهب في الفلسفة والفقه ، ومدارس في الكلام والتصوف · وبين هذه المذاهب والمدارس ما بينها من التعارض والتناقض أحيانا · فالفلاسفة لهم تصورهم الخاص للعالم وللدين والألوهية ، والصلة بين الله والعالم · وللفقهاء نظرتهم الخاصة الى العبادات والمعاملات ، والصلة بين العبد وربه ، وبين الناس بعضهم مع بعض ·

وللمتكلمين فهمهم الخاص لأمهات العقائد الأيمانية وطرق الدفاع عنها وللصوفية موقفهم الخاص من هذه المسائل جميعا · ولا تختلف كل واحدة من هذه الطوائف عن غيرها من الطوائف الأخرى وحسب ، بل يختلف أفراد كل طائفة فيما بينهم : فان الفلاسفة ليسوا سواء ، والمتكلمون والصوفية ليسوا بمثابة واحدة ، وان كانت هنالك خصائص عامة في المنزع والمنهج يتفق فيها أفراد كل طائفة ·

ولكن الجميع ينتمون الى الاسلام ويتكلمون باسمه ويصورون الاسلام لغيرهم كما تصوروه هم أنفسهم ، وهم في كل هذا مجتهدون ، ان أخطئوا فلهم أجر ، وان أصابوا فلهم أجران · ومن حقهم علينا أن ندين لهم بالفضل والشكر وان نحاول أن نتفهم آراءهم وندرك مراميهم ونضعهم في سجل التراث الفكري الاسلامي أولا ، والتراث الفكري العالمي بعد ذلك، وألا نسارع فنتهم هذا بالكفر وذلك بالزندقة وثالثا بالابتداع لا لسبب سوى أنه قال بمقالة خالف فيها « الأشعري » اذا كان متكلما أو قال بما قال به «ابن سينا» اذا كان فيلسوفا : فان الرمى بالكفر والالحاد والزندقة ـ الا في حالة من تقطع الأدلة بثبوت كفره أو الحاده أو زندقته ـ سلاح العاجز الجاهل الذي يسيء الى دينه والى المسلمين أكثر مما يحسن اليه واليهم ·

والحقيقة أنه ليس في فهم مسائل الدين وتأويلها ما يصح أن نسميه صادقا أو كاذبا ، ما دام قائما على أساس من الكتاب والسنة ، وما دام المتأول لا يخرج بالنص عن المعاني التي جرى بها العرف في اللسان العربي . بل اقصى ما يجب أن توصف به تأويلات المتأولين هو أنها حرفية ضيقة ،أو متحررة واسعة ، أو أنها اكثر عمقا في الروحانية أو أنسب لموضوعها وهكذا ، والا فأي الفهمين صواب وأيهما خطأ في تفسير قوله تعالى « يد الله فوق أيديهم » وقوله « الرحمن على العرش استوى » : فهم « اليد » بمعنى اليد، والاستواء بمعنى الجلوس ، والعرش بمعنى سرير الملك ، أم فهم اليدبمعنى القدرة أو النعمة ، والاستواء بمعنى الاستيلاء ، والعرش بمعنى الملك ؟ وأي الرأيين خطأ وأيهما صواب في مسألة خلق القرآن وقدمه ؟ أهو القول بأنه مخلوق لأنه مؤلف من ألفاظ وحروف ، أم القول بأنه قديم لأنه كلام اللهوكلام الله صفة قديمة ؟ وأي التعريفين صواب وأيهما خطأ : « الصلاة أفعال وأقوال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم » كما يقول الفقهاء ، أو « الصلاة مناجاة قلبية بين العبد والرب » كما يقول الصوفية ؟ وأي النظرين صادق وأيهما كاذب : النظر الى الله باعتباره معبودا ، أم النظر اليه باعتباره محبوبا أولا ومعبودا ثانيا لأن العبادة فرع المحبة ؟

المسألة اذن ليست مسألة صدق وكذب ، أو صواب وخطأ ، بل هي مسألة عمق أو ضحالة في درجة الروحانية التي تظهر في فهم الاسلام وتعاليمه كما نراهما مفصلين في التراث العقلي والروحي الذي خلفه المسلمون .

* * *

ولما كان التصوف في نظري أروع صفحة تتجلى فيها روحانيةالاسلام، وتفسيرا عميقاً لهذا الدين فيه اشباع للعاطفة وتغذية للقلب ، في مقابلة التفسير العقلي الجاف الذي وضعه المتكلمون والفلاسفة ، والتفسير الصوري القاصر الذي وضعه الفقهاء ، كتبت هذه الصفحات لأبرز فيها بعض معالم

الصورة التي يتلخص فيها موقف الصوفية من الدين والله والعالم : ذلك الموقف الذي رضيه الصوفية واطمأنوا اليه وطالبوا به أنفسهم ولم يطالبوا به غيرهم • وسميت هذا الموقف « الثورة الروحية في الاسلام » لأن التصوف كان انقلابا عارما على الأوضاع والمفاهيم الاسلامية كما حددها الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة • وهو الذي بث في تعاليم الاسلام روحا جديدة أدرك مغزاها من أدركه ، وأساء فهمها من أساءه •

ولست أدعى أنني عالجت في هذه الصفحات التصوف برمته من ناحية موضوعاته أو تاريخه ، فأنني لم أتجاوز في العرض متصوفة القرن السابع الا قليلا ، ولم أذكر شيئا عن الطرق الصوفية ومشايخها ، وكان معظمهم من كبار الروحانيين ، وذلك لأني لا أرى في تصوفهم الكثير مما زادوا فيه على الصوفية السابقين عليهم • ولم أعرض للنواحي التاريخية المتصلة بترجمات الصوفية الا في أضيق الحدود • أما تفاصيل سيرهم فقد أغفلتها اغفالا تاما •

ولم أذكر من الصوفية الا من كانت لهم صلة بالمسائل التي أثرتها وناقشتها ، ولكني كنت حريصا أن أذكر أكبر عدد من كبار المشايخ في القرنين الثالث والرابع اللذين يمثلان التصوف الاسلامي البحت في أرقى مظاهره ، وأصفاها ولذا جاء الجزء الأكبر من مادة الكتاب متصلا بتصوف هؤلاء أكثر من اتصاله بغيرهم •

وبعد : فهذه محاولة لفهم التصوف وحياة الصوفية في الاسلام كما استطعت أن أستجليها من أقوالهم ، وعرض عام للصورة التي يظهر فيها اختلافهم عن غيرهم من طوائف طالبي الحقيقة كما يسميهم الغزالي ، في فهمهم لهذه الحقيقة ومنهجهم في الوصول اليها • وقد يذهب بعض الباحثين الى غير ما ذهبت اليه من تأويل لبعض أقوال الصوفية أو تخريج لها أو تعليق عليها أو في استخلاص هذه النظرية أو تلك منها ، فقد ذكرت من قبل

أن باب الاجتهاد في هذا النحو من البحث لا يزال مفتوحا • وانني أرحب بالمعارضة ولا أرى فيها بأسا ما دامت حجج المعارض نزيهة قوية سليمة مدعمة بالأسانيد • والتدعيم بالأسانيد المستمدة من القرآن والحديث وأقوال الصوفية أنفسهم كان ألزم ما التزمناه في هذا الكتاب •والله الموفق للصواب•

* * *





مقدمة

في ماهيـــة التصوف ومنهجه

التصوف ظاهرة عالميـــة

من الناس أفراد يتمثل فيهم النضج العقلي والروحي في أعلى مراتبه ، أو قل تتمثل فيهم الانسانية في أعلى مراتبها وأطوارها اذا اعتبرنا جوهر الانسان وحقيقته عقله وروحه · وقد اختلفت الأسماء التي أطلقت علـــى هؤلاء الأفراد في العصور المختلفة ، ولكنهم جميعا يدخلون تحت مقولة عامة هي التي نسميها « الانسان الكامل » · ومهما تكن المظاهر المختلفة التـــي يظهر فيها نضجهم الروحي ، والوسائل المتباينة التي يتخذونها في التعبـير عنه ، بل مهما يكن من اختلافهم فيما يختلف فيه أفراد الناس عامة من حيث المشارب والنزعات والبيئة واللغة والدين ، فأنهم يشتركون جميعا في صفة واحدة عامة تتمثل في موقفهم من الوجود وحقيقته : ذلك أن لكـل انسان ـ بما هو انسان ـ موقفا خاصا من حقيقة الوجود ، أو فلسفة خاصة في طبيعة الوجود ، أدرك ذلك من نفسه أم لم يدركه ، وعرف أن له من أجل ذلك فلسفة في الحياة أم لم يعرف · ذلك الموقف الواحد العام الذي يشترك فيه هؤلاء القوم الذين نتحدث عنهم يتلخص في أنهم ينكرون انكارا باتا أن « الحقيقة » هي ذلك العالم الواقع المحسوس : لأن الواقع المحسوس الذي يتشبث به غيرهم ممن هم أقل منهم نضجا في العقـــل والروح ويكادون يقدسونه ، لا يشبع في طائفتنا نزعاتهم الروحية العالية · ولا يروى فيهـــم غلة الشوق الى معرفة «الحقيقة» المجردة التي تصبو نفوسهم الى معرفتها والاتصال بها · فهم يحاولون ـ على حد قول خصومهم ـ أن ينكروا الوجود

لكي يصلوا الى الوجود : أي ينكروا الوجود الظاهر لكي يصلوا الى حقيقة الوجود ٠

نجد هؤلاء القوم في الشرق والغرب : في العالـــم القديم والمتوسط والحديث بين أهل الديانات الوثنية القديمة وأهل الديانات السماوية ، وكأنهم جميعا صبوا من حيث روحانيتهم في قالب واحد ، واستمدوا تلك الروحانية من نبع واحد ، بل كأن قبسا من نور غير نور هذا العالم يسري في كيانهم ، وينير السبيل أمامهم لنيل مطلبهم ٠ وهذه الظاهرة طالما استرعت أنظار القدماء وأشارت اليها مذاهب اللاهوت بأساليب مختلفة ٠ ففلاسفـة اليهود ـ وعلى رأسهم فيلون الاسكندري ـ يرون أن مصدر الوحي والنبوة واحد في جميع العصور هو ما أطلقوا عليه اسم « الكلمة الالهية » ٠ وكلمنت أحد كبار رجال اللاهوت المسيحي يصف « الكلمة الالهية » (المسيح) بأنها القوة العاقلة التي كانت في الوجود قبل أن تتجسد في الصورة الناسوتية (صورة المسيح) وأنها مصدر الحياة والوجود في الكون ، كما أنها مصدر الوحي والالهام والمعرفة ، وأنها هي التي تكلمت بلسان موسى عليه السلام وغيره من الانبياء ، ونطقت بلسان فلاسفة اليونان وأوحت اليهم بحكمتهم ٠ ويصف بعض متصوفة المسلمين كابن عربي « الحقيقة المحمدية » بمثـــل ما وصف به فيلون ، وكلمنت « الكلمة الإلهية » فيعدها منبع الفيض الروحي والعلم الباطن ٠ وكذلك يتصور الشيعة انتقال العلم الباطن بوساطـــة نوع من الوراثة الروحية عن أصل واحد ٠

فان دلت هذه الآراء على شيء فانما تدل على اقتناع قائليها بأن ثمة طائفة من الظواهر الروحية فوق الطور البشري العادي ، وانها متفقـة في خصائصها ومميزاتها ، ثم رد هذه الظواهر الى أصل واحد يظهر في كل من أفراد «الانسان الكامل » بحسب ما توحي به بيئته ودينه وثقافته ، كـأن هؤلاء الأفراد الذين يلهمون ويوحى اليهم ويتصلون بعالم الحقيقة عن طريق

الوحي والالهام ، فرد واحد يتجدد ظهوره مع دورات الزمن ، أو كأنهم روح واحدة تتقمص في كل زمان صورة جديدة من صور « الانسان الكامل » •

من هذا الصنف الملهم المتصل بالعالم الروحي طائفة الصوفية – لا صوفية الاسلام فحسب ، بل صوفية كل دين • أما الهدف الذي يهدفون اليه ويكرسون حياتهم له ، فهو الوصول الى الحقيقة – أو الاتصال بها عن طريق حالة روحية خاصة يدركونها فيها ادراكا ذوقيا مباشرا • في هذا المطلب تتمثل الحياة عندهم ومن أجله يبذلون كل عزيز لديهم بما في ذلك أرواحهم • ولسنا بحاجة الى ذكر أمثلة من تاريخ الاضطهاد الديني الذي لاقى فيه اولئك الذين حملوا الشعلة المقدسة ضروب العنت والاضطهاد من معاصريهم ، بل لاقوا حتفهم شنقا أو صلبا أو احراقا ، فان تاريخ الانسانية حافل بالكثير من هذه الأمثلة •

أما الدليل القاطع على صدق نزعتهم فاستمساكهم بمبادئهم وتشبثهم برسالاتهم رغم أساليب الاضطهاد والتعذيب والسخرية ، وأمام عواصف الانذار والتهديد • وان تلمسنا دليلا آخر على صدقهم ، فاتفاقهم في غاياتهم وأساليبهم رغم اختلاف ديارهم وأجناسهم وأديانهم • وفيما أثر عنهم من التجارب الروحية التي تختلف في تفاصيلها وأشكالها وصورها ، وتتفق في جوهرها ونتائجها ، دليل ثالث لا بد لنا من تقدير وزنه قبل أن نقول الكلمة الفاصلة عن النشاط الروحي عند الانسان وصلته بذلك العالم غير المادي وغير المحسوس •

والواقع أن كل انسان قد أحب يوما ما ذلك « الوجود المحجوب » الذي يطلقون عليه اسم « الحقيقة » ذلك لأن الحقيقة شيء أولع الانسان بالاهتداء اليه منذ أن بدأ يفكر في نفسه وفي العالم المحيط به ليتعرف أسبابه وأسراره ومبدأه ومصيره • ولكن هذا الحب المتأصل في النفس الانسانية ، الذي من شأنه أن يدفع بصاحبه نحو البحث عن الحقيقة لمعرفتها والاتصال بها –

كما تدفعه الى غريزة الجوع دفعا الى البحث عن الطعام ـ قد تعوقه العوائق عن الوصول الى غايته فيضعف أو يموت ولكنه ان مات في بعض النفوس ، فقد يظل يضطرب في نفوس أخرى مع اختلاف أصحابها اختلافا بينا في طرق حبهم للحقيقة ، وفي المجالي التي يشاهدونها فيها • فقد يرى بعضهم الحقيقة على نحو ما رأي « دانتي » الشاعر الايطالي محبوبته « بياترس » شيئا يمت الى هذا العالم بصلة ، ولكنه يكشف لنا عن عالم آخر • وقد يراها الشاعر في حلمه الشعري ، والمتدين الورع في محرابه ، والصوفي في قلبه ، ورجل الفن في جمال الكون وهكذا •

ولكن مهما اختلفت الأساليب التي عبر بها طلاب الحقيقة ، ومهما تباينت الأسماء التي يسمونها بها ، فان الصوفية وحدهم هم الذين يذكرون صراحة أنهم شاهدوها وجها لوجه واتصلوا بها ، وفي دعواهم هذه نغمة من اليقين وصدق الايمان • أما غيرهم ـ في نظرهم ـ فقد أخفقوا وباءوا بالفشل•

والبحث عن حقيقة لا مادية ولا متغيرة ، وأزلية غير حادثة ، وواحدة غير متكثرة ، قديم قدم الفلسفة ، بل قدم العقل الانساني : ذلك أن العالم المحسوس حافل بالظواهر المتكثرة المتغيرة ، وطالب الحقيقة المطلقة يطلبها واحدة غير متكثرة ، وثابتة غير متغيرة • والعالم المحسوس حافل بالأحداث المعلولة •• وطالب الحقيقة يطلبها غنية في ذاتها غيرمعلولة لغيرها •والعالم المحسوس متناه محدود بحدود الزمان والمكان ، وطالب الحقيقة يطلبهاوجودا لامتناهيا خارجا عن حدود الزمان والمكان • لهذا كله تجاوز العقل البشري في طلبه للحقيقة كل مقولات العالم المحسوس ، وأخذ نفسه بالبحث عن عالم آخر يستطيع أن يطبق عليه مقولات مضادة ، وظهر ذلك التجاوز عن العالم المحسوس في جميع أدوار تطور الفكر البشري من غير استثناء ، واتخذ لنفسه صورا شتى كانت بدائية في أول الأمر ، ثم رقت وتعقدت بمرور الزمن وتطور الحضارة وتعقدها ، وكان منها الفلسفي والديني كما كان منها الصوفي ذو النزعة الدينية •

التصوف والفلسفة

من بين الأساليب المتعددة التي حاولت الانسانية أن تشبع بها رغبتها في معرفة «الحقيقة» أسلوبان هامان لا يزالان يتنازعان قصب السبق في مضمار الحياة الروحية وما يكتنفها من أسرار ، وهما أسلوبا الفلسفة والتصوف •

واذا كان غرضنا أن نرسم صورة لمعراج النفس نحو هدفها الأعلى ونبين ـ على الاقل ـ بعض الطرق التي سلكها رواد الحقيقة للوصول اليها، كان لزاما علينا أن نوضح الفروق الجوهرية التي يتميز بها كل من التصوف والفلسفة ، والوسائل التي اصطنعاها في الوصول الى غايتهما المشتركة ، والأدوات النفسية التي اتخذاها عمادا لهما في تحقيق غرضهما ، ثم نقدر بعد كل هذا النتائج التي حصلها الفلاسفة والصوفية بهذه الأدوات والوسائل ليتبين لنا مدى قرب كل من الفريقين أو بعده من الهدف الذي نصب نفسه للوصول اليه • ولكن هذه مسائل يحتاج تفصيلها الى كتاب برمته • ولهذا سنلجأ في عرضها هنا الى الايجاز وسنقتصر همنا على معالجة النواحي التي تكفي في بيان أن المعراج الروحي الحقيقي الى عالم الحقيقة هو المعراج الصوفي لا الفلسفي •

التصوف في جوهره « حال » أو « تجربة روحية» خاصة يعانيها الصوفي ولتلك الحال من الصفات والخصائص ما يكفي في تمييزها عن غيرها مما تعانيه النفس الانسانية من أحوال أخرى • وفي هذا القدر وحده ما يكفي للقول بأن التصوف ليس فلسفة اذا قصدنا بالفلسفة البحث العقلي النظري في طبيعة الوجود ، بقصد الوصول الى نظرية عامة خالية من التناقض عن حقيقته أو حقيقة أي جزء من أجزائه • وليس للصوفي ـ من حيث هو صوفي ـ أن يتفلسف بأن يتخذ من تجربته الروحية أساسا لنظرية

ميتافيزيقية في طبيعة الوجود : لأن النظرية الميتافيزيقية « دعوى » يقال فيها أنها صادقة أو كاذبة ويطالب صاحبها بالدليل على صدقها وسلامتها من التناقض ، فينبغي ألا يكون أساسها « تجربة » شخصية أو « حالا » معينة يعانيها فرد بعينه : لأن مثل هذه الحال لا يقال فيها انها صادقة أو كاذبة ولا يطالب صاحبها بأقامة الدليل عليها ، بل الناس في أمره بين شيئين اما أن يصدقوا ما يخبرهم به أو يضربوا بكلامه عرض الحائط ٠

ولكن بعض الفلاسفة كانوا متصوفة أيضا كأفلاطون وأفلوطين من القدماء واسبنوزا من المحدثين وبعض الصوفية كابن عربي والسهر وردي الحلبي وابن سبعين ، فهل نذهب في تعليل ذلك الى ما ذهب اليه بعض النقاد من أمثال هؤلاء الفلاسفة المتصوفين والصوفية المتفلسفين كان لهم بالفطرة « مزاج أفلاطوني » : أي مزاج فلسفي شعري ، وأن تصوفهم كان نتيجة لتفاعل ذلك المزاج مع الدين ؟ أم نذهب الى عكس ذلك : أي الى أن مزاجهم — مزاجهم الافلاطوني — كان نتيجة للتفاعل بين نزعتين فيهم : احداهما عقلية والأخرى صوفية ؟ وعلى الرأي الأول يكون تصوفهم نتيجة لعمل فلسفي خاص في الدين ، وهو المزاج الذي يسمونه بالمزاج الأفلاطوني ٠ وعلى الثاني تكون فلسفة المتصوفة نتيجة لمحاولة العقل تفسير التجربة الصوفية وما تكشفه لصاحبها من الحقائق ٠ ويلزم من هذا أن التجربة الصوفية سابقة في وجودها على حركة العقل التفسيرية هذه ٠ ونحن أميل الى الأخذ بالرأي الثاني لأنه تؤيده الوقائع التاريخية المستخلصة من حياة الصوفية أنفسهم ٠ وضع أفلوطين فلسفة عقلية أولا ، فلما تصوف تجاوز حدود هذه الفلسفة وحاول أن يخضع فلسفته لتصوفه لا تصوفه لفلسفته ، أي حاول أن يجعل من تصوفه تأييدا لفلسفته ومن فلسفته تفسيرا لما شاهده في « حاله » ٠ وكذلك فعل ابن عربي ٠ وكذلك رأى الغزالي أن « العلم » وحده لا يجعل من العالم صوفيا ، وأن جميع ما حصله من العلوم — بما في ذلك علم التصوف

نفسه ـ لا يغني فتيلا في تحصيل حالات الصوفية والوصول الى معارفهم ، وأنه ـ لكي يتذوق مذاق القوم ـ لا بد أن يسلك طريقهم ويجاهدمجاهداتهم . وفي هذا يقول في الصوفية بعد أن درس كتبهم ووقف على أقوالهم .

« وظهر لي أن أخص خواصهم مالا يمكن الوصول اليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات ، فكم من الفروق بين أن يعلم (الانسان) حال الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما ، وبين أن يكون صحيحا وشبعان ، وبين أن يعرف حد السكر وبين أن يكون سكران .... فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه ، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا . فعلمت يقينا أنهم (أي الصوفية) أرباب أحوال لا أصحاب أقوال ، وأن مايمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلت ولم يبق الا مالا سبيل اليه بالسماع وبالعلم ، بل بالذوق والسلوك »(١) .

هذه شهادة صريحة من الغزالي بأن التصوف في صميمه « تجربة روحية » وأنه شيء مختلف تمام الاختلاف عن العلم وعن الفلسفة :لايكتسب بهما ولا يستند اليهما ، وأنه ليس نتيجة لعمل مزاج فلسفي خاص فيالمسائل الدينية : أي ليس وليدا لعمل عقل ذي مزاج فلسفي خاص هو « المزاج الأفلاطوني » على حد تعبيرهم : بل وليد العمل والمجاهدة النفسية ، أو السلوك المرسوم في الطريق الصوفي . فاذا كان للصوفي فلسفة كانت هذه الفلسفة تأييدا لمشاهداته الصوفية وتجاربه وليست شيئا مستقلا عنها . هذا اذن فرق جوهري وأساسي بين طبيعة التصوف وطبيعة الفلسفة من حيث هما طريقان لمعرفة الوجود المطلق أو الوجود الحق . هذا عالم وذلك عالم آخر . التصوف تجربة تتجه فيها «الارادة » الانسانية نحو موضوعها

---

(١) المنقذ من الضلال : ٢٦ ـ ٢٧ .

الذي تتعشقه وتفنى فيه ، فتعرفه النفس عن طريق الاتحاد به معرفة ذوقية كما سبق أن قلنا ، وكما سنوضحه في الفصل الذي عقدناه في المعرفة الصوفية فالصوفي يعرف « المطلق » اللامتناهي بقدر ما يتجلى له ذلك المطلق في قلبه. ومعرفته له وشهوده اياه واتحاده به شيء واحد ، أو هي تعبيرات مختلفة عن حقيقة واحدة . أما الفلسفة فعمل من أعمال العقل المقيد بمقولاته ، العاجز عن أن يتحرر من الحبالات التي نصبها حول نفسه ليتخبط فيها ولا يرى لنفسه خلاصا منها . ويحاول الفيلسوف ادراك اللامتناهي بأدوات لاتعرف الا المقيد المتناهي ، ويطبق مقولات هذا العالم على عالم ليس من طبيعته الخضوع لهذه المقولات . هذا هو السر في فشل « ما بعد الطبيعة » كما أدركه الفيلسوف « كانت » .

ينفرد التصوف من بين جميع الأساليب التي حاول الانسان أن يشبع بها رغبته في معرفة الحقيقة بأنه لايفترض وجود « حقيقة مطلقة » وحسب ، بل حقيقة مطلقة يمكن معرفتها والاتصال بها ، فهو ينكر أن المعرفة الانسانية قاصرة على معطيات الحس أو على نتائج أساليب الفكر ، أو على تكشف ما ينطوي عليه العقل من معلومات . فان هذا تحديد لمدى النشاط الروحي عند الانسان ، وتخطيط ناقص لميدان الحياة الروحية . ولهذا وجب أن نتلمس معنى التصوف في حياة الصوفية لا في منطقهم ؛ في ذلك القبس الالهي الذي ينير صدورهم ، وفي ذلك الشهود الذي يتحدثون عنه والمعرفة التي يتذوقونها : لا أقول التي يدركونها عقلا أو التي يستطيعون التعبير عنها ، فان الادراك العقلي والقدرة على التعبير من أعمال العقل ، ونحن بازاء أمور فوق طور العقل .

في الحياة الصوفية وحدها يعرف الصوفي الحقيقة الوجودية في ذاتها ، كما يعرف صلته بها ، لأنه يحمل قبسا من نورها في قلبه ، وشبيه الشيء منجذب اليه ، والفرع دائم الحنين الى أصله . وبينما يهيم الفيلسوف في ميدان

العقل لا يبرحه ، يتجاوز الصوفي ميدان العقل الى ميدان الوجدان والارادة أو ميدان الحرية المطلقة • وبينما يظل الأول يدور في دائرته المغلقة يناقش ويجادل ويعترض ويفترض ،ولا يصل - ان وصل - الا الى فكرة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا روح ، حقيقة صورية محضة لا تتصل بنفسه بصلة، يحيا الثاني حياة روحية خصبة يشعر فيها بالسعادة العظمى - لا من جراء معرفته بالحقيقة فحسب بل من أجل اتصاله بها وشعوره بالاتحاد معها • وهنا ينطق بلغته الخاصة محاولا التعبير عما في نفسه ، وان كان أكثرماينطق به من قبيل الرمز الحائر والأسلوب الغامض الذي لا يفهمه الا من تذوق أحواله • وفي هذا يقول قائلهم في لهجة المطمئن الواثق : « ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى • ان علومنا ذوقية محضة وعلينا أ ن ندلك على الطريق وليس علينا ادراك النتائج • قد اتيناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين ، فدع عنك ثقتك العمياء في الحس والعقل ودع عنك غفلتك ، واعلم أن الفلسفة ان علمتك شيئا فقد علمتك نهاية الشوط الذي تستطيع أن تجري فيه في ميدان العقل ، ولكنها لا تخبرك بشيء عن الميادين الأخرى التي في استطاعتك أن تجري فيها » • هذا تعبير آخر عن نفس المعاني التي ضمنها الغزالي عبارته التي اقتبسناها آنفا •

التجربة الصوفية

ان المحور الذي يدور حوله بحث الباحثين في الحياة الصوفية هو «التجربة الصوفية » التي أطلق عليها الصوفية أنفسهم « الحال » ووصفوها بأنها المنزلة الروحية التي يتصل فيها العبد بربه ، أو يتصل فيها المتناهي باللامتناهي ، كما وصفوها بأنها المنزلة الروحية التي يحصل لهم فيها الأشراق ، ويفيض عليهم فيها العلم الذوقي • وليست هذه الحال من أحوال العقل الواعي ، والا كانت خاضعة للعقل وقوانينه ، وانما هي حالة من حالات الوجود الباطن المتحفز للاعلان عن نفسه في كل ضروب

النشاط الروحي · بعبارة أخرى هي حال من أحوال (الارادة » بمعنى مطلق النزوع لا بمعنى الاختيار · واتصال الارادة المتناهية بالارادة اللامتناهية وانمحاؤها فيها هو ما عبر عنه الصوفية تعبيرا دقيقا باسم الفناء في الله ·

وقد اعتبر صوفية المسلمين الارادة – لا العقل – جوهر الالهية ، كما اعتبروا الارادة – لا العقل – جوهر الانسان · فالارادة عندهم نقطة الابتداء من جهة ، ونقطة الانتهاء من جهة أخرى ، اذ بالارادة وحدها يثبتون وجودهم وعن طريق الارادة وحدها يتصلون بمطلوبهم أو يصلون الى مطلوبهم وهو الله · فالصوفي لا يقول – كما قال ديكارت – « أنا أفكر ،واذن فأنا موجود» بل يقول « أنا أريد ، واذن فأنا موجود » · ولكن ارادة – في نظره – ليست على الحقيقة الارادية الانسانية المتناهية ، بل الارادة الالهية المطلقة ، لانه فان في الله ، متحقق (في حاله) بوحدته الذاتية معه ، يرى كل ما يجري في نفسه وفي الكون الذي حوله مظهرا من مظاهر الارادة الالهية · لانه لا فاعل في الحقيقة الا الله ولا مريد في الحقيقة الا هو ·

بل ان « المعرفة » التي أطلق عليها متصوفة المسلمين اسم « الذوق » ليست هي الأخرى عملا من أعمال العقل الواعي ولامظهرا من مظاهره ،بل هي مظهر من مظاهر الارادة والوجدان ، مظهر من مظاهر الاتصال الروحي الذي هو أشبه بالاتصال البدني ، ولهذا لاتخضع المعرفة الذوقية لمقولات العقل ولغته ومنطقه ، بل لها لغتها الخاصة ومنطقها·والصوفية لا يترددون في القول بأن العقل ومقولاته حجب كثيفة تحول بين الانسان وعالم الحقيقة ، وأنه لابد لمن ينشد المعرفة الذوقية الخالصة من أن يتجرد عن العقل وأساليبه وحيله ويتحقق بمقام الارادة الصرفة · يقول الشيخ محي الدين بن عربي في كتابه « فصوص الحكم » في شرح هذه المسألة :

« فمن أراد العثور على هذه الحكمة ··· فلينزل عن حكم عقله الى شهوته ويكن حيوانا مطلقا حتى يكشف ما تكشفه كل دابة ما عدا

الثقلين · فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته · وعلامته علامتان ، الواحدة هذا الكشف ··· والعلامة الثانية الخرس بحيث انه لو أراد النطق بما رآه لم يقدر » (١) ·

وليس المراد بالتحقق بالحيوانية سوى التحقق بالارادة اذ الارادة (بمعنى مطلق النزوع) هي أهم صفات الحيوان · فابن عربي لا يعارض القدماء في اعتبار « النطق » فصلا منوعا للانسان يميزه عما عداه من أنـواع الحيوان المشتركة معه في الجنس ،ولكنه يأبى أن يعتبر العلم الذوقي وليد تلك القوة الخاصة (قوة النطق)في الأنسان، بل على العكس من ذلك يعتبر قوة الأرادة – التي يرمز لها بالحيوانية – مصدر ذلك العلم وأداته · ثم انه يشير بعد ذلك الى علامتين هامتين من العلامات الأربع التي عدها وليم جيمس مميزات للتجربة الصوفية : أعني حالة القابليـة الصرفـة (Absolute Passivity) وحالة الخرس (Ineffability) · والحالة الأولى هي التي يسميها ابن عربي حالة الكشف لأن الكشف حالة قابلية محضة لا أثر للفعل فيها · على أنه لا يقصد بالقابلية المحضة أو الانفعال الصرف ركودا أو تعطيلا في النشـاط الروحي عند الصوفي ، وانما يريد انعدام الفاعلية من جانب العقل · أمـا الناحية الأخرى – وهي ناحية الأرادة – فالنشاط الروحي فيها – في التجربة الصوفية – أقوى وأعنف ما يكون اذ الصوفي في معاناته لتجربته في حالة تعمل فيها النفس بجمعيتها لا بجزء منها ·ومن هنا جاء ذلك الاستغراق الروحي ، وذلك الشمول الغامر الذي أطلق عليه الصوفية اسم الفناء والجذب والوجد· ويجب ألا يتسرب الى الذهن بحال أن ابن عربي يقصد بعبارته السابقة أن الحيوان لخضوعه في حياته للارادة دون العقل ، يشارك الأنسان في قدرته على الادراك الذوقي والعلم بحقائق الأشياء علما مباشرا، وانما يريد أن يؤكد

---

(١) فصوص الحكم : نشر المؤلف ص ١٨٦ ·

انعدام الفاعلية العقلية في التجربة الصوفية ، ذلك الانعدام الذي نشاهده أكثر ما نشاهده في الحيوان • لذلك اتخذ الحيوان مثالا ، وتكلم عن التحقق بالحيوانية •

ولما كانت « التجربة الصوفية » عملا من أعمال الارادة والوجدان لا العقل ظهرت في أخص وأعلى مظهر من مظاهر الارادة والوجدان ، وهو « الحب » – لا الحب المادي الذي يهدف الى اشباع شهوة أو حاسة ، بل الحب بأعمق واتم معانيه : أعني الافصاح عن أقوى النزعات الروحية في الانسان ، واتجاه هذه النزعات نحو الأصل الذي صدرت عنه • ولهذا اصطنع الصوفية على اختلاف مللهم وأجناسهم وأوطانهم لغة الحب للتعبير عن أحوالهم وأذواقهم التي لا يستطيع العقل ادراكها ، ولا اللغة التعبير عنها• وابدعوا في اصطناع هذه اللغة ايما ابداع ، فزخرت لغة التصوف بكنوز من الشعر الخالد في الحب الألهي • ولشعراء الفرس من الصوفية أمثال جلال الدين الرومي وفريد الدين العطار وعبد الرحمن جامي ومحمود شبستري ، وبعض شعراء الصوفية العرب أمثال ابن الفارض وابن عربي ، في رياض الحب الألهي أناشيد تهتز لسماعها قلوب العاشقين ممن يدركون أشاراتهم ومراميهم •

في التجربة الصوفية تتحدد الارادة الانسانية مع العاطفة في الرغبة الملحة التي تدفع بالنفس دفعا الى تجاوز عالم الحس والعقل الى عالم تتصل فيه عن طريق الحب الى محبوبها الأول الذي تدركه النفس بالذوق كما يقول الصوفية ، أو تدركه في النفس حاسة متعالية كونية Cosmic Transcendental Sense كما يسميها علماء النفس الحديثون • أما أن هذه الحاسة « كونية » ، فلأنها تدرك الوجود في كليته واطلاقه ولايحجبها عن هذا الادراك الصفات المشخصة للاشياء ، وهي الصفات التي ترجع من جهة الى عمل الحواس الظاهرة ، ومن جهة أخرى الى الأساليب العقلية

لادراكه • وأما أنها متعالية وفوق الطبيعة ، فلأنها تتجاوز بطريقة لا يعرف كنهها حدود العالم الطبيعي وقيوده الى عالم تنمحي فيه صفات الذاتية الفردية مثل « الأنا » وال « ني » وال « ي » (ياء المتكلم)وهي ما يجعل الانسان ذلك الكائن المتناهي المحدود • ولم يهتد علم النفس القديم ولا الحديث ، كما لم يهتد الصوفية أنفسهم الى معرفة كنه هذه الحاسةالغريبة، ولا الى موضعها من الحياة الروحية ، وان وصفها الجميع ـ أو بالأحرى وصفوا مظاهرها ووظائفها ـ بصفات متقاربة • فهي تعقل نوعا ما من التعقل ومع ذلك ليست هي العقل الذي نعرفه ، وهي تنزع نحو موضوعها وتتعشقه الى درجة الفناء فيه ـ أي أن فيها عنصري الارادة والوجدان كما قلنا، ولكنها مع ذلك ليست الارادة التي نعرفها ولا هي واحدة من العواطف التي لنا عهد بها • فهي حاسة عاقلة مريدة وجدانية مختلفة تمام الاختلاف عن الحواس والقوى العقلية الأخرى التي ندرك عملها في حياتناالشاعرة • وهي وان كانت موجودة في كل انسان بالقوة ، فأنها لا توجد في كل انسان بالفعل • ولم يحدثنا عن وجودها سوى ذلك الصنفمن الناسالذين بلغت فيهمالحياة الروحية أوج كمالها • وتلعب العاطفة دورا له خطورته في « التجربة الصوفية»،والى عنصر العاطفة فيها ترجع مظاهر الشمول والاستغراقوالفناء وما الى ذلك من الصفات التي تتمثل في وحدة الطالب والمطلوب ، أو المحب والمحبوب • فالتصوف كالفن لا وجو د له بدون العاطفة الجامحة • واذا حصرنا النشاط الروحي في الانسان في اتجاهين كما يقولون : اتجاه نحو حب الحقيقة ، واتجاه نحو معرفتها ، كان التصوف هو الميدان الوحيد الذي يلتقي فيه الاتجاهان على أتم وجه • لانه يمثل تعطش الروح الى الاتصال بالله ، وفي هذا الاتصال يجتمع الحب والمعرفة في تجربة واحدة •

وقد أطلق الصوفية على هذه الحاسة المتعالية « اسم القلب والسر وعين ال بصيرة ، وما الى ذلك من الأسماء التي لا تعدو أن تكون رموزا لحقيقة واحدة تفترض وجودها ولا ندري من كنهها شيئا • فلنسمها اذن باسم واحد

هو القلب » اذ لا عبرة بالاسماء ، ولنحاول أن نعرف كل ما يمكن أن نعرفه عنها وعن صفاتها وخصائصها من أقوال الصوفية أنفسهم ، ولنتذكر دائما أننا ونحن نكتب عن الصوفية وأحوالهم الغريبة وأطوارهم العجيبة ، انما نرقب الركب وهم يسيرون في طريقهم الى غايتهم ، ونحاول أن نقف ـ كلما أمكننا الوقوف ـ على البواعث التي تدفعهم الى سفرهم ، وأن نتعرف الشعاب والدروب التي يسلكونها ، والزاد الذي يتزودون به ، واللغة التي يصفون بها الطريق ، والغاية التي يصلون اليها · كل ذلك من غير ادعاء من جانبنا أننا نسير في ركبهم أو أننا نعرف دخائل اسرارهم أو نترجم عن حقيقة أحوالهم فان المترجم عن أحوال الصوفية هو الذي يعاني ما يعانون ويجرب ما يجربون من الأحوال والأذواق ·

الوعى الصوفى

لا بد أن نعترف اذن بأن للصوفية نشاطا روحيا خاصا يعلن عن نفسه في صورة ما نسميه « التجربة الصوفية » وبأن هذا النشاط الروحي ليس واحدا من أضرب النشاط العقلي المعروفة ، ولكنه شيء فوق الوعي العقلي وان شئت فسمه وعيا ساميا ·

ويبدأ هذا الوعي في الوقت الذي تستيقظ فيه النفس : أي في الوقت الذي تخرج فيه النفس عن مألوف عادتها : أي عن الحال التي اصطلحنا على تسميتها « بالحال العقلية الطبيعية » : بأن يتحول فيها مركز الشعور من المراتب الدنيا الى المراتب العليا ، ثم يتحول تبعا لذلك مركز الاهتمام من « الذات » الى موضوع جديد تجد النفس في الوصول اليه واللحاق به · وهذا التحول في مجرى الحياة الروحية هو الذي اصطلح متصوفة الاسلام على تسميته « بالتوبة » ولكنهم لا يقصدون بها الاقلاع عن الذنوب ، أو

التحول المفاجيء من عقيدة ، أو من دين الى دين ، وانما يقصدون بها شيئا آخر أبعد وأعمق من هذا كله ، بل شيئا هو أساس هذا كله ، وهو التجرد عن النفس أوالتخلص من النفس - والنفس هنا أسم مرادف لجميع الشهوات والرغبات البدنية - والانابة التامة الى الله ٠

واذا كان خروج الانسان الى هـــذا العالم يسمى ميلادا طبيعيا ، فخروج الصوفي الى العالم الروحي الذي يتحكم فيه وعيه السامي يسمى ميلادا روحيا ٠ واذا كان من خصائص التوبة في أية صورة من صورها أنها تصطبغ عادة بصبغة وجدانية عميقة ومفاجئة ، فمن خصائص التوبة الصوفية أن يصحبها أعنف حالة وجدانية معروفة : اذ يصحبها ذلك الشوق الملح نحو الله ، وشعور ديني عميق وحساسية دينية قوية ٠

والتوبة بمعنى التحول في الموقف الديني من عقيدة الى عقيدة في الدين الواحد ، أو من دين الى آخر ، أو التوبة بمعنى التصميم والعزم الصادق على الاقلاع عن الذنوب والآثام ، قد تكون وثيقة الصلة بالتوبة الصوفية وخطوة سابقة عليها ٠ وتاريخ التصوف الاسلامي وغير الاسلامي حـــافل بأسماء الرجال والنساء الذين هرعوا الى الطريق الصوفي اثر أزمة نفسية حادة انتهت بهم الى توبة من النوع الأول ثم أسلمتهم الى التوبة الصوفية ٠

على أن القاعدة غير مطردة في هذا الشعور الصوفي : كيف يجيء ومتى يجيء ٠ فبينما نراه - وذلك في أغلب الأحيان - يأتي عقب أزمة نفسية حادة وفترة غم شديد واضطراب عظيم يحصل من تحول الحياة الروحية عن عالمها العادي المألوف الى عالم جديد غير عادي وغير مألوف ، نراه في بعض الأحيان يعرض فجأة في حالة هدوء تام ، ومن غير أن يصحبه أو يسبقه ذلك الصراع النفسي الذي أشرنا اليه ٠ ومن الصوفية من هم وسط بين هذين الطرفين فان التحول في مجرى حياتهم النفسية يحدث على فترات يتعاقب عليها اللذة والألم ، فمن قبض شديد الى بسط ، ومن غم شديد الى فرح ، ومن خوف شديد

الى رجاء، ومن ظمأ شديد الى الاتصال بالخلق الى ظمأ أشد منه الى الاتصال بالخالق • ومن أظهر الأمثلة على النوع الأول توبة أبي حامد الغزالي • استمع اليه وهو يصف أزمته النفسية وحيرته واضطرابه وهو موزع الفكر بين عالمين قبل أن يستقر له قرار في الطريق الصوفي • يقول :

« فلم أزل أتفكر فيه مدة وأنا بعد على مقام الاختيار ، أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوما ، وأحل العزم يوما ، وأقدم فيه رجلا وأؤخر أخرى • لاتصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة الا ويحمل عليها جند الشهوة حملة فينفرها عشية • فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها الى المقام ، ومنادي الايمان ينادي الرحيل الرحيل ! فلم يبق من العمر الا القليل• وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل » (١) •

وهكذا استمر النزاع محتدما في نفس الغزالي وانتهى آخر الأمر الى غم شديد ومرض مقعد وحبسة في اللسان • ثم هدأت العاصفة ، وانخرط الغزالي في سلك الصوفية ، وخلا خلوتهم وراض نفسه برياضاتهم فاستيقظ فيه الشعور وانكشفت له أحوال القوم ونزلت الطمأنينة الى قلبه بعد الحيرة الطويلة •

وقريب من الغزالي في هذا الصدد القديس أوغسطين الذي عبر عن هذه التجربة بعبارته الشعرية المعروفة ، وهي أنه وقف بين عالمين قويين يجتذبانه : الجمال الالهي الذي يجذبه نحو الله ، وثقل المادة الجسمانية الذي يجذبه بعيدا عنه •

(١) المنقذ من الضلال : ص ٢٧ ـ ٢٨ •

ويبدو من دراسة الحياة الروحية لكثير من الصوفية أن هذه الحال الخاصة التي تعرض لهم فتدفع بهم الى الطريق الصوفي هي حال شعور غامر يهجم على القلب ويستولي عليه ، وأنها أشبه بنوع من الفيض يأتي من خارج النفس ، منها بتطور داخلي في النفس ذاتها • وفي هذه الحال تبدو (الحقيقة) في شيء من التناقض ، فيشاهدها الداخل في الطريق أزلية وحادثة ، واحدة ومتكثرة ، في هذاالعالم ومتجاوزة له ، مطلقة ومقيدة • وليس لهذا التناقض من سبب في نظرنا سوى أن السالك لا يزال في أول مرحلة من مراحل معراجه الروحي ، ينظر بعين الى الوجود الخارجي المحيط به ، المتعلق به قلبه نوعا ما من التعلق ، وبالعين الاخرى الى العالم الروحي الذي هو على وشك الدخول فيه • فلما لم يصف له الشهود لتوزع نفسه بين العالمين ، شاهد الأزلي المحدث ، والمطلق المقيد • ولكن هذا التناقض سرعان ما يختفي عندما يترقى الصوفي في سلم معراجه ، فيلمح « الحقيقة » كما تلمح العين رواسي الجبال بعد انقشاع الضباب عنها • يقول أفلوطين الاسكندري : « من شاهد هذا المشهد أدرك معنى ما أقول ، وعرف أن للنفس عند ذاك حياة أخرى » (١) •

ولكن الصوفية ينقسمون في شهودهم « الحقيقة » الى طائفتين : الأولى ترى الحق في مجال الجمال الخارجي ، أو في مجلى جمالي خاص : ومن هؤلاء ابن عربي وابن الفارض الذي يقول :

جلت في تجليها الوجود لناظري ففي كل مرئي أراها برؤية (٢)

والثانية تشهد الحق الباطن في النفس • فبينما يتجلى الحق للاولين في

---

(١) التساعيات : جـ ٤ : ١

(٢) التائية الكبرى : ٢١٠ •

صورة الجمال المطلق • يتجلى للآخرين في صورة الاله المحبوب • ويغلب هذا الشهود الثاني على الصوفية الوجدانيين أصحاب العواطف القوية الجامحة، ولعل أبا يزيد البسطامي والحلاج والشبلي ورابعة العدوية كانوا من هذا الطراز • وأهم مظهر لهذا الشهود شعور ممزوج بلذة بالغة في شدتها وألم بالغ في حدته • أما الألم فنتيجة لتمزيق حجاب النفس (الأنا) والخروج من قيودها الزمانية • وأما اللذة فنتيجة لذلك الحب العميق الذي لايسبر غوره •

هذا وسنعالج في فصول تالية من فصول هذا الكتاب بعض مظاهر الحياة الصوفية في الاسلام مع الاشارة الى اهم المسائل التي أثرناها في هذه المقدمة •

أصل كلمتي صوفي ومتصوف وتعريفاتهما

للكلام في هذا الموضوع شقان كما يدل عليه العنوان : الأول بحث تاريخي فيلولوجي في أصل كلمتي « تصوف »و « صوفي » وفي أي عصر من العصور ظهرتا وانتشرتا في الاسلام • والثاني في التعريفات التي وضعها الصوفية أنفسهم لهذين الاصطلاحين ، أي في المعاني التي اعتبروها مقومات للحياة الصوفية • فالشق الاول دراسة للفظين ، والثاني دراسة لمفهوميهما وليس للشق الأول – على الرغم من الجهد الذي بذله المؤلفون قديما وحديثا في دراسته – أهمية ولا قيمة كبيرة الا بمقدار ما يلقى من الضوء على بعض جوانب الشق الثاني •أما «التعريفات » التي وضعها كبار الصوفية – لاسيما الأوائل منهم – للتصوف والصوفي فهي في صميم دراسة التصوف وجوهرها • واذا تتبعناها تتبعا زمنيا وحللناها تحليلا دقيقا ، ظهر لنا التصوف في صورة جلية ، ووضح تطوره خلال التغيرات الكثيرة التي اكتنفته في البلاد الاسلامية التي ظهر فيها، والمؤثرات الاسلامية وغير الاسلامية التي أثرت فيه • لهذا آثرنا أن نعالج كل شق من شقي هذا البحث معالجة مستقلة ، تاركين للقارىء ملاحظة ما بينهما من ترابط وماقد يكون للشق الأول من أثر في ايضاح بعض جوانب الثاني •

أ – الاصل التاريخي والاشتقاقي لكلمتي تصوف وصوفي

ذهب جمهور المؤلفين في التصوف الى أن هاتين الكلمتين من الكلمات المستحدثة في الملة الاسلامية وان البغداديين هم الذين استحدثوهما ، ولم يشذ عن هذا الاجتماع – فيما نعلم – الا ابو نصر السراج صاحب كتاب

اللمع (١) الذي يذهب الى أن اسم الصوفي أقدم من البغداديين ٠

وقد استدل القائلون بأن اسم « الصوفي » مستحدث بأنه لم يكن من الألقاب التي أطلقت على الصحابة في عهد الرسول : فانهم لم يميزهم عن غيرهم سوى صحبة الرسول ٠ وكذلك لم يتسم أهل الجيل الثاني باسم سوى « التابعين » ، وذلك لأن الاقبال على الدين والزهد في الدنيا في هذين الجيلين كانا عامين بين المسلمين ، فلم تكن هناك حاجة الى اسم خاص يمتاز به الرجل التقي ٠

ولكن لما فشا الاقبال على الدنيا ـ كما يقول ابن خلدون ـ وجنح الناس الى متاع هذه الحياة ، دعت الحاجة الى وجود صفة يمتاز بها بعض الخواص الذين كانت لهم عناية بأمر الدين ، وكذلك اشتدت هذه الحاجة لما ظهرت الفرق الاسلامية وادعى أصحاب كل فرقة أنهم على حق وأن فيهم العباد والزهاد ٠ هنالك ظهرت هذه التسمية وانفرد بها المقبلون على العبادة واشتهر هذا الاسم قبل المائتين ٠

يقول ابن تيمية في رسالة « الصوفية والفقراء » : « أما لفظ الصوفي فانه لم يكن مشهورا في القرون الثلاثة الأولى ، وانما اشتهر التكلم به بعد ذلك ٠ وقد نقل التكلم به عن غير واحد من الأئمة والشيوخ كالامام ابن حنبل (المتوفى سنة ٢٤١) وابي سليمان الداراني (المتوفى سنة ٢٣٥) وغيرهما ٠ فقد روي أن ابن حنبل كان يسأل الحارث المحاسبي (المتوفى سنة ٢٤٢) في بعض المسائل ويقول : « ما تقول فيها يا صوفي ؟ »

وظاهرة من عبارة ابن تيمية أنه يشير الى انتشار اسم الصوفية لا الى أول زمن لاستعماله ٠

ويقول الاستاذ ماسنيون في المقال الذي كتبه في دائرة المعارف

---

(١) اللمع للسراج ص ٢٢

الأسلامية عن مادة « تصوف » ما خلاصته : أن التلقيب بالصوفي مفردا ظهر في التاريخ في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري وسمى به جابر ابن حيان الكوفي صاحب الكيمياء الذي كان يدعو الى مذهب خاص في الزهد ، وأبو هاشم الكوفي (الصوفي) • اما كلمة الصوفية بالجمع فظهرت حوالي سنة ١٩٩ هجرية ، وكانت تدل في ذلك الوقت على أصحاب مذهب يكاد يكون شيعيا من مذاهب التصوف ظهر في الكوفة ، وكان عبدك الصوفي آخر أئمته • توفى عبدك في بغداد سنة ٢١٠ •

ونستنتج من عبارة ماسنيون أن كلمة « الصوفي » كانت قاصرة في أول الأمر على الكوفة • ومما يؤيد هذا أن الكلمة لم تكن مستعملة استعمالا عاما لكل مسلم سلك طريق التصوف : فانها لم تطلق على فرقة من الصوفية ظهرت في أواخر القرن الثالث في نيسابور وتسمت باسم « الملامتية » تمييزا لها عن الصوفية من أهل العراق والشام •

وقد كان من الطبيعي أن يظهر اسم « الصوفي » أول ما ظهر في الكوفة سواء أكان أول من تسمى به جابر بن حيان أو أبا هاشم الصوفي ، لأن أول مدرسة عرفت في التصوف الاسلامي ظهرت في مدينتي البصرة والكوفة • وقد كانت الكوفة آرامية الثقافة متأثرة بالثقافة المانوية التي ظهرت في تصوف الكوفيين في مسألة الحب الالهي ، بينما كانت البصرة هندية الثقافة، وقد ظهر أثر هذه الثقافة في تصوفها في ناحيته العملية •

أما عن الأصل اللغوي لكلمة «الصوفي » فقد تضاربت فيه الأقوال قديما وحديثا ، وذهب فيه المؤلفون كل مذهب ممكن : وذكروا أن الكلمة مشتقة من الأصل ص و ف أو ص ف و أو ص ف ف فنسبوها الى الصوف والى الصفاء والى الصف والى الصفة (صفة مسجد الرسول بالمدينة) والى الصفة والى رجل اسمه « صوفة » والى صوفة القفا والى الصوفانة وهي نبتة تنبت في الصحراء ، والى الكلمة اليونانية (سوفيا) •

يقول أبو نصر السراج الطوسي المتوفى سنة ٣٧٨ وهو صاحب كتاب «اللمع » أقدم كتاب عربي في التصوف : «اذا سأل سائل فقال قد نسبت أصحاب الحديث الى الحديث ، ونسبت الفقهاء الى الفقه فلم قلت الصوفية، ولم تنسبهم الى حال ولا الى علم ، ولم تضف اليهم حالا كما أضفت الزهد الى الزهاد والتوكل الى المتوكلين والصبر الى الصابرين ؟ فيقال له : لأن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع ، ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم ٠ وذلك لأنهم معدن جميع العلوم ومحل جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة سالفا ومستأنفا ٠ وهم مع الله في الانتقال من حال الى حال ، مستجلبين للزيادة ٠ فلما كانوا في الحقيقة كذلك ، لم يكونوا مستحقين اسما دون اسم ٠ فلأجل ذلك ما أضفت اليهم حالا دون حال ، ولا أضفتهم الى علم دون علم ، لأني لو أضفت اليهم في كل وقت حالا ، ما وجدت الأغلب عليهم من الأحوال والأخلاق والعلوم والاعمال وسميتهم بذلك ٠ ولكان يلزم أن أسميهم في كل وقت باسم آخر ، وكنت أضيف اليهم في كل وقت حالا دون حال على حسب مايكون الأغلب عليهم ٠ فلما لم يكن ذلك ، نسبتهم الى ظاهر اللبسة : لأن لبسة الصوف دأب الانبياء عليهم السلام ، وشعار الاولياء والأصفياء ، ويكثر في ذلك الروايات والأخبار ٠ فلما أضفتهم الى ظاهر اللبسة كان ذلك اسما مجملا عاما مخبرا عن جميع العلوم والاعمال والأخلاق الشريفة المحمودة ، ألا ترى أن الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليه السلام فنسبهم الى ظاهرة اللبسة فقال عز وجل : « واذ قال الحواريون » ، وكانوا يلبسون البياض فنسبهم الى ذلك ولم ينسبهم الى نوع من العلوم والأعمال والأحوال التي كانوا بها مترسمين ٠ فكذلك الصوفية عندي والله أعلم : نسبوا الى ظاهر اللباس ولم ينسبوا الى نوع من أنواع العلوم الأخرى والأحوال التي هم بها مترسمون ، لأن لبس الصوف كان دأب الانبياء عليهم السلام

والصديقين وشعار المتنسكين »(١) ٠

فالصوفية في نظر السراج انما سموا صوفية نسبة الى اللباس الذي اتخذوا منه شعارا ورمزا ـ وهو لباس الصوف ، ولم ينسبوا الى علم من العلوم كالفقه والحديث والتفسير ، ولا الى حال من الأحوال كالحزن أو القبض أوالبسط وذلك لأنهم ليس لهم علم خاص ينتسبون اليه ، ولا حال خاصة يقيمون عليها ، بل هم في ترق مستمر في الأحوال ، وليست حال من أحوالهم بأولى من حال أخرى ٠ أما أنهم نسبوا أنفسهم الى ذلك الشعار الصوفي ، فذلك لأنه كان دائما دأب الانبياء والصالحين كما تدل على ذلك الأخبار والروايات ، فقد أثر عن عيسى عليه السلام أنه كان يلبس الصوف تعبدا وأن النبي صلى الله عليه وسلم لبس الصوف تواضعا وبعدا عن الرياء وزهدا في الدنيا ٠ ورد في مرثية عمر بن الخطاب لرسول الله قوله : « ولبست الصوف وركبت الحمار وأردفت خلفك » (٢) وقد ورد في الحلية لأبي نعيم أن النبي صلى الله عليه وسلم واسى أهل الصفة ولم يكن عندهم غير جباب الصوف (٣) الى غير ذلك من الأخبار ٠ ويتناول أبو بكر محمد بن اسحق الكلاباذي المتوفى سنة ٣٨٠ الموضوع من ناحية أخرى وان كان ينتهي الى النتيجة التي انتهى اليها السراج فيقول :

« قالت طائفة انما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها وقال بشر بن الحارث (الملقب بالحافي : مات ببغداد سنة ٢٢٧) الصوفي من صفا قلبه لله ٠ وقال بعضهم الصوفي من صفت لله معاملته فصفت له من الله عز وجل كرامته ٠ وقال قوم : سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله عز وجل ، لارتفاع هممهم اليه واقبالهم بقلوبهم عليه ووقوفهم بسرائرهم بين يديه ٠ وقال قوم سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف

---

(١) ـ اللمع ص ٢١ ـ ٢٢ ٠

(٢) ـ الاحياء جـ ١ ص ٣٢٠ ٠

(٣) ـ الحلية جـ ١ ص ٣٤٥ ٠

أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ٠وقال قوم انما سموا صوفية للبسهم الصوف ٠ وأما نسبهم الى الصفة والصوف فانه عبر عن ظاهر أحوالهم ، وذلك أنهم قوم تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان وهجروا الأخوان وساحوا في البلاد وأجاعوا الأكباد وأعروا الأجساد، لم يأخذوا من الدنيا الا مالا يجوز تركه من ستر عورة وسد جوعة ٠ فلخروجهم من الأوطان سموا غرباء ،ولكثرة أسفارهم سموا سياحين ٠٠٠ ومن لبسهم وزيهم سموا صوفية لأنهم لم يلبسوا لحظوظ النفس مالان مسه وحسن منظره وانما لبسوا لستر العورة فتحرروا بالخشن من الشعر والغليظ من الصوف »(١) ٠

ذكر الكلاباذي أن «الصوفي » نسب الى الصفاء والصفة والصف والصوف ، ثم اختار النسبة الأخيرة ٠ أما النسبة الى الصفة ففيها خروج على اللغة لأنها يجب أن تكون الصفي لا الصوفي ٠ وأهل الصفة جماعة من فقراء المهاجرين أخرجوا من ديارهم فآووا الى صفة مسجد الرسول بالمدينة ٠ وصفهم أبو هريرة فقال : « يخرجون من الجوع حتى تحسبهم الأعراب مجانين ، وكان لباسهم الصوف حتى ان كان بعضهم يعرق فيه فيوجد منه ريح الضأن اذا أصابه المطر » وقيل ان فيهم نزلت الآية : « فيه (أي في مسجد الرسول) رجال يحبون أن يتطهروا » ٠ وبالاضافة الى بطلان نسبة الصوفي الى أهل الصفة على أساس لغوي ، لا نرى ما يسوغ هذه النسبة على أساس آخر ، وهو أن أهل الصفة كانوا من أوائل المهاجرين حين لم يكن للتصوف وجود بمعناه الحقيقيي ٠ وان كان هذا لم يمنع صاحب الحلية من أن يذكر أسماء كثيرين منهم ويدخلهم في عداد الصوفية ولم يمنع أبا عبدالرحمن السلمى أن يكتب فيهم كتابا خاصا يظهر أنه ضاع أصله٠

---

(١) ـ كتاب التعرف للكلاباذي ص : ٥ ٠

أما بالنسبة الى الصفاء فصفائي أو صفاوي لا صوفي ، وان كان من الواضح أن الذي أغرى بعض الصوفية بهذه النسبة هو أن الطريق الصوفي أساسه تصفية النفس وتطهيرها من أدران البدن وشهواته ، فعقدوا المقارنة بين الصوفي والصفاء ٠

والنسبة الى الصف - أي الصف الأول بين يدي الله - صفي لا صوفي٠

لهذا يرى الكلاباذي أن المستقيم من هذه الاشتقاقات كلها هو اشتقاق « الصوفي » من الصوف وان الاشتقاقات الاخرى تشير الى صفات الصوفي الظاهرة أو الباطنة ولكن لا أساس لها من اللغة ٠

أما القشيري المتوفى سنة ٤٦٥ فيقول :

« وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق ، والأظهر أنه كاللقب : فأما من قال انه من الصوف ، وتصوف اذا لبس الصوف - كما يقال تقمص اذا لبس القميص - فذلك وجه ٠ ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف ٠ ومن قال انهم منسوبون الى صفة مسجد الرسول، فالنسبة الى الصفة لا يجيء على نحو الصوفي ، ومن قال انه من الصفاء ، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة ٠ وقول من قال انه مشتق من « الصف » فكأنهم في الصف الاول بقلوبهم من حيث المحاضرة مع الله تعالى ، فالمعنى صحيح ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة الى الصف » (١)٠

وأبرز ما في عبارة القشيري قوله « والأظهر أنه كاللقب » أي أنه يعتبر اسم الصوفي اسما جامدا أو لقبا أطلق على هذه الطائفة لتمييزها عمن عداها، فلا يسأل عن معناه أو اشتقاقه ٠ أما نسبتهم الى الصوف فلا يعارض فيها القشيري لصحتها لغويا ، ولكنها في رأيه قول ضعيف لأن الصوفية لم يختصوا بلبس الصوف ٠

هذا وقد ذكرت نسب أخرى أبعد احتمالا من التي ذكرناها ، وأقل أهمية كالقول بأن الصوفي اسم منسوب الى « صوفه » وهو الغوث بن مر ،

---

(١) - الرسالة القشيرية ص : ١٢٦ ٠

كان هو وقومه من سدنة الكعبة القدماء ، أو أنه منسوب الى صوفـة القفا وهي الشعرات النابتة في مؤخر الرأس او الى «الصوفانة » وهي بقلة تنبت في الصحراء لأن الصوفية كانوا يجتزئون بها ٠

وقدانفرد البيروني (المتوفى سنة ٤٤٠) من بين الكتاب العرب بقوله ان هناك صلة بين اسم الصوفي والكلمة اليونانية « سوفيا » ، وأخذ بهـذا الرأي الاستاذ جوزيف فون هامر الذي يقول ان كلمة صوفي مأخوذة من كلمة « جمنوسوفيست » Gymnosophist ومعناها الحكيم العاري : وهو لفظ يوناني أطلقه اليونان على بعض حكماء الهنود القدماء الذين اشتهروا بحياة التأمل والعبادة :وليس للاستاذ فون هامر دليل سوى تقارب اللفظـين في النطق ٠

ظهر من كل ما تقدم أن اسم « الصوفي » مشتق من الصوف ، وأن كلمة « تصوف » معناها لبس الصوف أو تقلد شعار الصوفية : وعلى هذا انعقـد اجماع جمهور الباحثين قديما وحديثا : يؤيد ذلك اللغة والعرف ٠ فاننا نقرأ أن فلانا لبس الصوف أو لبس العباءة أو لبس المسوح أو لبس الشعر أو لبس المدرعة بمعنى أنه تزهد أو سلك طريق الصوفية ٠

ب ـ تعريفات التصوف والصوفي

أجمع الصوفية في كل العصور على أن تجاربهم الروحية أمور تستعصي على الوصف وتعلو على التعبير ، وآثر الكثيرون منهم الصمت فلم يحاولوا أن يضعوا لها تفسيرا أو تعليلا ، وانما وصفوا ما أدركوه أو شاهدوه أو كشف لهم عنه من الأحوال بأنها أمور « ذوقية » أو « وجدانية » لاتفي اللغة بالتعبير عنها أو ترجمتها بالألفاظ ٠

ولكن هذا لم يقف حائلا دون محاولة بعضهم وضع تعريفات للتصوف والصوفي : أي للتصوف من حيث هو ظاهرة روحية خاصة ، أو حياة يحياها الصوفي ، وللصوفي من حيث هو انسان يحيا هذه الحياة ٠وليست هذه

التعريفات تعريفات لفظية لكلمتي « التصوف » و « الصوفي » وانما هـي تعبيرات عن مضمون « الحالة الصوفية » ، واشارات الى ما يعتبره كل صوفي مقوما لحياته الروحية أو صفة أساسية جوهرية في هذه الحياة : ولهذا كانت هذه التعريفات « شخصية » الى أبعد حـد • من أجل هذا اختلفت تعريفات الصوفية للتصوف : لأن كلا منهم يعبر عن جانب من الحياة الروحية قـد يشاركه في الاحساس به غيره من الصوفية وقد لا يشاركه • ومن اجـل هذا أيضا استحال أن نستخلص من جملة التعريفات الكثيرة التي أوردناها في هذا الفصل معنى واحدا عاما يمكن أن نعتبره صفة نوعية مميزة للتصوف• بل هي على العكس أشبه بالمرايا المختلفة التي تنعكس عليها نفوس الصوفية في لحظات اتصالهم بالله • ، والمعروف أن هذا الاتصال لا يتم لهم جميعا على نمط واحد أو بطريقة واحدة •

وقد كنا نطمع بعد دراسة خمسة وستين تعريفا للتصوف أن نجـد معنى عاما مشتركا ينتظمها جميعا ، ولكننا لم نظفر بهذا المعنى على وجـه التحديد ، ووصلنا الى معنى قريب منه يمكن أن يقال ان الغالبية العظمى من التعريفات تتفق فيه ، وهو أن التصوف في أساسه وجوهره « فقـد وجود » : « فقد» لأنية العبد « ووجود » له بالله أو في الله : أي فناء عن الذات المشخصة وأوصافها وآثارها ، وبقاء في الله • أو أنه ـ بعبارة أخرى ـ « الجذبة في الله » •

على أن التعريفات التي وضعت للتصوف ليست كلها تعريفات له من حيث هو تجربة روحية ، فان بعضها تعريفات له من حيث هو طريق موصل الى الله • وفي النوع الاول ترد كلمات تعبر عن معان هي في صميم الحياة الروحية ، كالوجد والجذب والاشراق والحب والمعرفة والفناء والبقاء وصفاء النفس ونحو ذلك • وهذا النوع غالب في تعريفات صوفية القرنين الثـالث والرابع ابتداء من ذى النون المصري• ويتصل بهذا النوع طائفة من التعريفات تشير الى بعض أخلاق الصوفية كالزهد في الدنيا وكراهيتها وترك حظوظها،

وقطع العلائق بالخلق ، والتوكل على الله والورع والأدب والتحلي بصفات العبودية المحضة ، والأيثار وبذل النفس والفتوة ، والتسليم والتمسك بظاهر الشرع مع التحقق بباطنه ، وترك الدعاوى والنظر الى الاعمال بعين النقص والتقصير ، والعصمة عن رؤية الكون واستقامة الأحوال ونحو ذلك .

أما النوع الثاني الذي يعرف التصوف من حيث هو طريق الى الله ، فهو اشارات الى الجانب العملي من الحياة الصوفية وما يجب أن يقوم به الصوفي من ضروب العبادات والمجاهدات والرياضيات .

وأننا لا نجد تعريفا للتصوف قبل نهاية القرن الثاني الهجري : أي قبل معروف الكرخي المتوفي سنة ٢٠٠ . أما مرحلة الزهد السابق على هذا العهد فقد أكثر رجالها من الكلام عن الدنيا والزهد فيها ، وعن النفس ومحاربتها ، والمعاصي وضرورة تجنبها ، والآخرة ونعيمها وعذابها ، الى غير ذلك مما هو متصل بالجانب العملي من الطريق الصوفي . ولنذكر بعض الأمثلة من أقوال رجال هذا العصر التي تعبر عن موقفهم من الحياة الصوفية وان لم تكن كلها تعريفات للتصوف بالمعنى الصحيح .

١ ـ قيل للحسن البصري (المتوفى سنة ١١٠) ان الفقهاء يقولون كذا وكذا فقال « وهل رأيتم فقيها قط ؟ انما الفقيه الزاهد في الدنيا ، البصير بأمر دينه ، المداوم على عبادة ربه عز وجل » (طبقات الشعراني ج ١ ص ٢٦) . هذا وصف للفقيه الحقيقي ـ أو بمعنى آخر الفقيه الصوفي ـ في نظر الحسن البصري . فالفقيه الحقيقي ليس هو العالم بالفقه ، بل هو الذي يعيش وفقا لتعاليم الشريعة من زهد في الدنيا ، ومداومة للعبادة وبصر بأمور الدين وادراك للمغازي الروحية التي تنطوي عليها العبادات .

٢ ـ يقول داود الطائي (المتوفى سنة ١٦٥) في وصية لرجل طلب

منه أن يوصيه : « صم عن الدنيا واجعل فطرك الموت ، وفر من الناس كفرارك من السبع » (رسالة القشيري ص ١٢) ٠

٣ ـ يقول الفضيل بن عياض (المتوفى سنة ١٨٧) « لو أن الدنيا بحذافيرها عرضت علي ولا أحاسب عليها لكنت أتقذرها كما يتقذر أحدكم الجيفة اذا مر بها أن تصيب ثوبه » (القشيري ص ٩) ٠

في هذه الأقوال وما شاكلها ما يشير الى أن مفهوم التصوف عندهؤلاء الزهاد كان الزهد في الدنيا وتحقيرها ، والاقبال التام على العبادة ٠

أما في القرنين الثالث والرابع فقد وضع الصوفية تعريفات دقيقةصريحة للتصوف عندما بدءوا يحولون أنظارهم الى بواطنهم ويسجلون كل دقيقة من دقائق حياتهم الروحية ، وكل ما يخطر بقلوبهم من خواطر وما يحسون من مواجد وأذواق ٠

وقد اختلفت تلك التعريفات وتطورت تبعا لتطور التصوف ذاته وما دخل في مجراه العام من تيارات ثقافية مختلفة ـ اسلامية وغير اسلامية ٠ وقد لاحظنا أثر تلك الثقافات في البيئات المختلفة التي ظهرت فيها « المدارس الصوفية » على ما سيأتي بيانه ، وظهر هذا الاختلاف واضحا في تعريفات التصوف التي وصفها رجال هذه المدارس ٠

هذا وقد جمعنا اكثر من ستين تعريفا للتصوف والصوفي وضعها أربعة وعشرين صوفيا عاشوا ما بين سنة ٢٠٠ الى سنة ٤٠٠ ، وكانوا من فارس أو العراق أو الشام أو مصر ، ولم نختر تعريفات لأحد من الصوفية بعد هذا التاريخ لانه لا جديد فيها زيادة على ما ذكره هؤلاء الأوائل ٠ أما مصادر هذه التعريفات فهي الرسالة القشيرية وكشف المحجوب للهجويري (ترجمة الاستاذ نيكولسون) وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار ونفحات الأنس لعبد الرحمن جامي ٠ وقد اقتبسنا طائفة من التعريفات التي أوردها الأستاذ نيكولسون في مقاله الذي سماه « نظرة تاريخية في أصل التصوف وتطوره »

ـ وهو المقال الذي نقلناه الى العربية في كتابنا « في التصوف الاسلامي وتاريخه » الذي نشر بالقاهرة سنة ١٩٤٦ • ولكنا أضفنا تعريفات أخرى لم يذكرها نيكولسون ، وشرحنا معاني كثير من هذه التعريفات بغية اظهار الفكرة الأساسية في كل تعريف • والحقيقة أن أي تعريف للتصوف لا يفهم في صورة واضحة جلية الا في ضوء دراسة شاملة للتصوف ونظرياته وظواهره ، وحياة الصوفية وأخلاقهم ، ولهذا نحيل القارىء الى ما ذكرناه في هذا الصدد في الفصول التالية من هذا الكتاب ، وهي في صميم الحياة الصوفية، بعيدة بقدر المستطاع عن التفاصيل التاريخية المتصلة بتراجم الصوفية •

ولم نحاول ـ كما يتوقع بعض القراء ـ أن نضع تصنيفا للتعريفات التي اقتبسناها على أساس من الاسس لانها لا تخضع لمثل هذا التصنيف ، لصدورها عن قومهم أصحاب أحوال لا أصحاب أقوال علمية أو فلسفية • وقد يكون للصوفي الواحد أكثر من تعريف للتصوف ـ كما هو الحال في الجنيد والنوري والشبلي ، من غير أن يربط بينها رابط أو يجمع بينها جامع ، وذلك لأن الصوفي ابن وقته ، فهو ينطق في كل وقت بما يغلب عليه الحال في ذلك الوقت • نعم قد يقال ان الغالب على تصوف ذي النون المصري الكلام في المعرفة (١) ، وفي تصوف أبي يزيد البسطامي الكلام في الفناء ، وفي تصوف رابعة العدوية الكلام في المحبة ، وفي تصوف شقيق البلخي الكلام في التوكل وفي تصوف الجنيد الكلام في التوحيد • ولكن ليس معنى هذا أن تصوف كل من هؤلاء كان منحصرا في المعرفة أو الفناء أو المحبة أو التوكل أو التوحيد • زد على ذلك أن بين التعريفات تداخلا جزئيا أو كليا ، وبعضها يكرر معاني البعض الآخر بعبارات مختلفة ، وهذا ما يجعل خضوعها للتصنيف العلمي أمرا عسيرا •

---

(١) يذكر له صاحب تذكرة الاولياء تعريفات للعارف والمعرفة تشغل صفحتين كاملتين التذكرة جـ ١ ص ١٢٦ ـ ١٢٨ •

ولقائل أن يقول بعد كل هذا : وما قيمة هذه التعريفات اذن اذا كانت لا تعبر الا عن أحوال شخصية فردية ولا يفي واحد منها في الاعراب عن حقيقة التصوف في جملته ، أو شرح ماهيته ؟ والجواب على هذا أن قيمتها فيها مجتمعة لا متفرقة - اذا كنا نبحث عن التصوف الأسلامي مطلقا - لا تصوف فلان أو فلان ، اذ خلالها جميعا تظهر شخصية ذلك التصوف وتبرز صفاته المميز له • فهي بمثابة الزوايا المختلفة التي ينظر منها الصوفية الأسلاميون الى حياتهم الروحية ، أو بمثابة اللبنات المفردة التي يتألف منها البناء •

تعريفات التصوف والصوفي مرتبة ترتيبا زمنيا

معروف الكرخي المتوفي سنة ٢٠٠

١) « التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق » (القشيري ص ١٢٧)• الحقائق مقابل الرسوم الشرعية : وليس المراد هنا الاخذ بباطن الشرع وحده دون ظاهره ، بل وجوب النظر الى باطن الشريعة (حقيقتها)بالأضافة الى القيام برسومها • والمراد باليأس مما في أيدي الخلائق الزهد فيما يملكه الناس من متاع الدنيا • فالتصوف في نظر معروف الكرخي جانبان : الزهد في الدنيا والنظر الى حقيقة الدين وعدم الاكتفاء بظاهر تكاليفه •

أبو سليمان الداراني (المتوفي سنة ٢١٥) •

٢) « التصوف أن تجري على الصوفي أعمال لا يعلمها الا الحق ، وأن يكون دائما مع الحق على حال لا يعلمها الا هو » (تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٣٣) •

أي أن التصوف هو التجرد من الأرادة والشعور بالذات - وهذه هي حال الفناء التي لا يرى العبد فيها فاعلا سوى الله • ثانيا أن يكون الصوفي

في حال اتصاله بالله على حال لا يعلمها الا الله : وهذا هو الفناء أيضا ٠

بشر بن الحارث الحافي (المتوفي سنة ٢٢٧)

٣) « الصوفي من صفا الله قلبه » (تذكرة الأولياء ج ١ ص ١١٢)

صفاء القلب معناه عدم تكديره بالشهوات والرغبات وكل ما يشغل عن الله ٠ وفي هذا اشارة الى فناء الصوفي عن صفاته المذمومة وبقائه بالصفات المحمودة ٠

ذو النون المصري (المتوفي سنة ٢٤٥)

٤) « الصوفي اذا نطق بان منطقه عن الحقائق، واذا سكت نطقت عنه الجوارح بقطع العلائق » (كشف المحجوب للهجويري ص ٣٦) ٠

أي أن الصوفي بين حالين : اما أن يتكلم أو يلزم الصمت : فان تكلم لا يقول الا حقا ـ أي ينطق بلسان الحقيقة وهو لسان أهل الباطن ، وان سكت عن الكلام نطقت جوارحه بما ينبيء عن أنه قطع علائقه بهذا العالم ٠ فهو مشغول بالله في الحالتين : في حالة نطقه وحالة سكوته ٠

ويروي فريد الدين العطار العبارة على النحو الآتي :

٥) « الصوفي من اذا نطق كان كلامه عين حاله ، فهو لا ينطق بشيء الا اذا كان هو ذلك الشيء ، واذا أمسك عن الكلام عبرت أعماله عن حاله وكانت ناطقة بقطع علائقه (الدنيوية) ٠ (تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٢٦) ٠

يريد أن الصوفي هو من طابق كلامه حاله : ومن كانت أعماله الظاهرة معبرة عن احواله الباطنة ٠

٦) وله أيضا : « الصوفية قوم آثروا الله عز وجل على كل شيء فآثرهم الله عز وجل على كل شيء » (القشيري : ص ١٢٧) ٠

ايثار الصوفي الله على كل شيء هو تفضيل ما لله على ما للنفس ، ومحبة الله وطاعته ٠ بهذا يصل الصوفي الى درجة الولاية التي يشير اليها الشطر الثاني من العبارة ٠

أبو تراب النخشي (المتوفي سنة ٢٤٥)

٧) « الصوفي لا يكدره شيء ويصفو به كل شيء » (القشيري ص ١٢٧) ·

أي الصوفي الصادق لا يكدره شيء في هذه الحياة لانه راض بقضاء الله وقدره : فقلبه خال من الهموم والشواغل التي تكدر صفو الحياة عند غيره ، أما قوله ويصفو به كل شيء فمعناه أنه يبدو في نظره كل شيء صافيا من الكدورات ·

سري السقطي (المتوفي سنة ٢٥٧)

٨) « التصوف اسم لثلاثة معان : وهو الذي لا يطفيء نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة ، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله » القشيري ص ١٠ » ·

المعنى الأول ألا تفسد معرفة الصوفي ورعه ، بأن تكون « الحقيقة » سببا في اهمال ظاهر الشريعة · وقد ذهب بعض أدعياء الصوفية الى أن من وصل الى مقام المعرفة سقطت عنه التكاليف ، وسري السقطي يحذر من هذا· والمعنى الثاني قريب من المعنى الأول وهو أنه لا قيمة لعلم باطن مالم يكن له سند من ظاهر الشرع · والمعنى الثالث أن الصوفي هو الذي لا تفتنه الكرامات بحيث يركن اليها ويعتقد أنه معصوم من الخطأ فتزل قدمه ويقترف المعاصي ·

أبو حفص الحداد (المتوفي سنة ٢٦٥)

٩) « التصوف كله أدب : لكل وقت أدب : ولكل مقام أدب ، ولكل حال أدب · فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال ، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب · ، ومردود من حيث يظن القبول » (كشف المحجوب ص ٤٢) ·

أي أن التصوف في جملته نظام من السلوك ولكل شيء فيه واجبات ، ولا قيمة لهذا السلوك ما لم تحصل للمريد منه فوائده ويتصف بصفاته ·

وهذا مايشير اليه أبو الحسين النوري بقوله « ليس التصوف رسوما ولا علوما ولكنه أخلاق » أي أخلاق تترك أثرها في النفس وتكون الدافع لها على أفعالها ٠

سهل بن عبد الله التستري (المتوفي سنة ٢٨٣)

١٠) « الصوفي الذي يرى دمه هدرا وملكه مباحا » (القشيري ص ١٢٧) ٠

ومعناه أن التصوف ايثار محض وتضحية في سبيل الله بالنفس وما ملكت ٠ وهذه هي الفتوة بمعناها الصوفي ٠

١١) وله أيضا : « الصوفي من صفا من الكدر ، وامتلأ من الفكر ، وانقطع الى الله من البشر ، واستوى عنده الذهب والمدر » (تذكرة ج ١ ص ٢٦٤) ٠

أي الصوفي من صفت نفسه من كدورات البشرية فتحرر من ربقة الاستعباد المادي ، وهو من شغل فكره وقلبه بالله وقطع علائقه بالناس ، وزهد بالقيم المادية في هذه الحياة ٠

١٢) وله أيضا : « التصوف قلة الطعام ، والسكون الى الله والفرار من الناس » (تذكرة ج ١ ص ٢٦٤) ٠

أي التصوف هو الحرمان من اللذات البدنية كالأكل ونحوه ، والركون الى الله بالاطمئنان الى موعود قضائه والتسليم المطلق له ، وعدم اشتغال القلب بمعاملة الناس اذا كان هذا الاشتغال ما يقرب الصوفي من الناس ويبعده من ربه ، وليس المراد الفرار من الناس مطلقا والعيش عيش الرهبانية فان هذا المعنى لا وجود له في التصوف الأسلامي ٠

سمنون المحب (المتوفي سنة ٢٩٧)

١٣) سئل سمنون عن التصوف فقال : « ألا تملك شيئا ولا يملكك شيء » (القشيري ص ١٢٧) أي أن التصوف هو ألا تدعي لنفسك شيئا

ماديا أو معنويا وألا تكون مستعبدا لشيء مادي أو معنوي في هذه الحياة ، وانما العبودية الحقة هي لله وحده ٠

عمرو بن عثمان المكي المتوفي سنة ٢٩١

١٤) سئل عمرو بن عثمان المكي عن التصوف فقال : « أن يكون العبد في كل وقت مشغولا بما هو أولى به في الوقت » (القشيري ص ١٢٧)

يقول الصوفية « الصوفي ابن وقته « ٠ ووقت الصوفي هو اللحظة التي يكون فيها مع الله على حال من الأحوال ٠ فالصوفي الصادق هو الذي لا يشغله في وقته مع الله شاغل خارجي : أي يكون دائما مشغول القلب بالله وحـــده ٠

أبو الحسين النوري (المتوفي سنة ٢٩٥)

١٥) « الصوفي لا يملك ولا يملك » (الهجويري ص ٣٧)

روى القشيري هذا التعريف على لسان سمنون المحب كما أسلفنا في رقم ١٣

١٦) وله أيضا : « الصوفية هم الذين صفت أرواحهم فصاروا في الصف الأول بين يدي الله » (الهجويري ص ٣٧)

سبق شرح هذا المعنى في التعريفات رقم ٣ ، ٧ ، ١١

١٧) وله أيضا : « التصوف ترك كل حظ للنفس » (الهجويري ص ٣٦ ـ ٣٧)

أي التصوف هو الفناء عن النفس جملة : عن صـــفاتها ورغبـاتها وشهواتها والمراد بالنفس هنا النفس الحيوانية ، واذا فنى الصوفي عن نفسه بهذا المعنى ـ بقي بحبه لربه ٠

١٨) وله أيضا : « نعت الصوفي السكون عند العدم والايثار عند الوجود » (القشيري ص ١٢٧)

معناه أن الصوفي هو من اذا فقد شيئا من متاع الدنيا سكن الى قضاء

الله ورضي بما قسم له واذا وجد شيئا آثر به على غيره ٠

١٩) وله أيضا : « الصوفية قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفوس وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الاول والدرجة العليا مع الحق٠ فاذا تركوا كل ما سوى الحق صاروا لا مالكين ولا مملوكين» (التذكرة) ٠

سبقت هذه المعاني كلها تعريفات صوفية آخرين ٠

٢٠) وله أيضا : « الصوفي من لا يتعلق به شيء ولا يتعلق بشيء » (التذكرة) وهذا التعريف قريب من التعريف رقم ١٥ للنوري نفسه ٠

٢١) وله أيضا : « ليس التصوف رسما ولا علما ولكنه خلق : لانه لو كان رسما لحصل بالمجاهدة ، ولو كان علما لحصل بالتعليم ولكنه تخلق بأخلاق الله » (تذكرة) ٠

أي ليس التصوف أوضاعا ورسوما فيكتسب بالمجاهدة ، وليس علما يتلقى بالتعليم ، وانما هو فوق هذا وذاك صفة تنطبع في النفس فتتحكم في كل ما يصدر عن الصوفي من أعمال وما يخطر بقلبه من خواطر ٠

٢٢) وله أيضا « التصوف الحرية والبذل ، وترك التكلفة والسخاء » (تذكرة) ٠

أي هو التحرر من استرقاق الشهوات ، وبذل النفس في خدمة الله والناس ، وأن يكون ذلك تطبعا لا تكلفا لأن التكلف رياء ٠

وقد روى هذا التعريف بعبارة قريبة من هذه في كشف المحجوب للهجويري ص ٤٣ ٠

٢٣) وله أيضا : « التصوف ترك حظ النفس جملة ليكون الحق نصيبها » (تذكرة) ٠

وهو نفس المعنى الوارد في التعريف رقم ١٧ ٠

٢٤) وله أيضا : « التصوف كراهية الدنيا ومحبة المولى » (تذكرة)٠

أبو القاسم الجنيد (المتوفي سنة ٢٩٧) ٠

٢٥) « التصوف نعت أقيم فيه العبد » (الهجويري : ص ٣٦)٠

أي أن التصوف حال يقيم الله فيها العبد ، وليس شيئا يكتسب بالمجاهدة أو يتلقن بالتعليم كما سبق أن ذكرنا ٠ وأخص مظاهر التصوف « الشهود » وهذا منحة يمنحها الله للعبد ولا كسب له فيه ٠

٢٦) وله أيضا : « التصوف هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به » (القشيري ص ١٢٦) ٠ أي هو الفناء عن الذات وصفاتها والبقاء بالله ٠

٢٧) وله أيضا : « التصوف هو أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة » (القشيري ص ١٢٧) أي بلا علاقة تربطك بالخلق ، فتكون مع الله ولله وحده ، وهذا معنى سبقت الاشارة اليه ٠

٢٨) وله أيضا : « التصوف عنوة لا صلح فيها » (القشيري ص ١٢٧) ٠

أي أن التصوف حال تؤخذ قهرا : أي تفرض نفسها على صاحبها وليس له فيها اختيار ٠

٢٩) وله أيضا : « الصوفية هم أهل بيت واحد لا يدخل فيهم غيرهم » (القشيري ص ١٢٧) ٠

أي أن الصوفية قوم تجمعهم صفات خاصة لا توجد في غيرهم ٠يتكلمون لغة واحدة ، ويعالجون أحوالا واحدة لا يشاركهم فيها سواهم ٠ والدخيل فيهم لا يفهم كلامهم ولا يتذوق أذواقهم ٠

٣٠) وله أيضا : « التصوف ذكر مع اجتماع ، ووجد مع سماع ، وعمل مع اتباع » (القشيري ص ١٢٧) ٠

أي أن أهم أركان التصوف ثلاثة : ذكر الله مع اجتماع الهمة عليه : أو ذكر الله في جماعة في حلقات الذكر : ولكن المعنى الأول أفضل ، والثاني الحصول في حالة الوجد ، والثالث الاتباع الدقيق لتعاليم الشرع ٠

٣١) وله ايضا : الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها الا كل مليح » (القشيري ص ١٢٧) ٠

أي أن الصوفي يواجه في حياته الظاهرة والباطنة كل بواعث الخير والشر والطاعة والمعصية ولكن لا يخرج منه الا ما هو خير وطاعة ٠

٣٢) وله أيضا : « الصوفي كالأرض يطؤها البر والفاجر ، وكالسحاب يظل كل شيء ، وكالمطر يسقي كل شيء » (القشيري ص ١٢٧) ٠

يشير الى مبدأ التسامح والايثار في التصوف : فالصوفي لا يفرق في معاملته الناس على أساس من الدين أو العنصر أو اللون ٠

٣٣) وله أيضا : « التصوف أن يختصك الله بالصفاء : فمن اصطفى من كل ما سوى الله فهو الصوفي » (تذكرة) ٠

وقد سبق شرح مثل هذا المعنى ٠

وله أيضا وقد سئل عن التصوف فقال : « تمسك بظاهره ولا تسأل عن حقيقته والا أفسدته » (تذكرة) ٠

أي يجب على الصوفي ألا يحاول أن يفسر أو يعلل أو يبحث عن حقيقة الحال التي هو عليها ، والا أدى به ذلك الى القول بنظريات باطلة كالحلول أو الاتحاد أو ما شاكلهما ٠

٣٥) وله أيضا : « الصوفية قائمون بالله لا يعلمهم الا هو » (تذكرة) قائمون بالله أي متقومون به ، تجري عليهم أحكامه ولا أحكام لهم : وهم لا يعلمون هذا من أنفسهم ويعلمه الله ٠

٣٦) وله أيضا : « التصوف تصوف القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتي ، ومفارقة أخلاق الطبيعة ، واخماد صفات البشرية ، ومجانبة دعاوي النفسانية ومنازلة صفات الروحانية ، والتعلق بعلوم الحقيقة ، والعمل بما هو خير ، والنصح لجميع الأمة والأخلاص في مراعاة الحقيقة ، واتباع

النبي صلى الله عليه وسلم » (التذكرة) .

أي أن التصوف عمل من أعمال القلوب لا أعمال الجوارح ولا هو بلبس المرقعة والجلوس على السجادات . وهو مخالفة النفس واخماد صفات البشرية الذميمة فيها ،والبعد عن ادعاء شيء من الأعمال أو الأحوال لها . و « منازلة صفات الروحانية » أي العمل الجدي الشاق على التخلق بالصفات الروحانية الطيبة ، والتشبث ببواطن العلوم الدينية ، مع الاتباع الدقيق لرسول الله صلى الله عليه وسلم .

يروي الشعراني هذه العبارة مع اختلاف قليل في الألفاظ على لسان عبد الله بن خفيف الضبي المتوفي سنة ٣٣١ . (الطبقات للشعراني : جـ ١ ص ١٠٣) .

٣٧) وله أيضا : « اذا رأيت الصوفي يعنى بظاهره فاعلم أن باطنه خراب » (القشيري ص ١٢٧) .

أعدى أعداء الصوفي الرياء،والعناية بالظاهر حبا في الظهور واستجلاب السمعة دليل على خلو الباطن من الورع الحقيقي .

أبو محمد رويم (المتوفى سنة ٣٠٣)

٣٨) سئل رويم عن التصوف فقال : « استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريده » (القشيري : ص ١٢٧)

أي الخضوع التام لارادة الله وعدم الاعتراض .

٣٩) وله أيضا : « التصوف مبني على ثلاث خصال : التمسك بالفقر والافتقار ، والتحقق بالبذل والايثار ،وترك التعرض والاختيار » .

(القشيري : ص ١٢٧)

الفرق بين الفقر والافتقار أن الفقر هو الحال التي يكون عليها الفقير، وهي حال يعدم فيها مايملكة غيره . والافتقار هو الحال التي يشعر فيها المفتقر باحتياجه الى ربه واعتماده عليه . ويرى رويم أن أركان التصوف ثلاثة : الأول الفقر المادي والمعنوي ، والثاني التضحية في سبيل الله والناس،

والثالث التفويض في كل شيء الى الله · ومعنى « ترك التعرض والاختيار » عدم الوقوف في طريق الارادة الالهية ، وعدم نسبة الاختيار الى الانسان ·

أبو حمزه البغدادي (توفى قبل الجنيد)

٤٠ ـ « علامة الصوفي الصادق أن يفتقر بعد الغنى ، ويذل بعد العزة ويخفى بعد الشهرة ·

وعلامة الصوفي الكاذب أن يستغنى بعد الفقر ، ويعز بعد الذل ويشتهر بعد الخفاء » (القشيري : ص ١٢٧) ·

الصوفي الصادق هو الذي يتجرد عن ماله وجاهه وسمعته ، والصوفي الكاذب هو من يتخذ من التصوف ذريعة لجمع المال وذيوع الصيت ·

علي بن سهل الأصفهاني (المتوفى سنة ٣٠٧)

٤١ ـ « التصوف التبري عمن دونه ، والتخلي عمن سواه » (نفحات الأنس : ص ١١٦) أي هو قطع العلائق بكل ما سوى الله ·

الحسين بن منصور الحلاج (المتوفى سنة ٣٠٩) ·

٤٢ ـ سئل عن الصوفي فقال : وحداني الذات لايقبله أحد ولا يقبل أحدا » (القشيري : ص ١٢٧)

أي هو الذي يحيا حياة المتوحد ، لا يحبه الناس لأنهم ينكرون عليه أقواله وأفعاله ، ولا يحب أحدا لأنه ينكر عليهم ماهم فيه · وقد كانت هذه حالة الحلاج نفسه ، فقد رفضه معظم معاصريه ـ حتى من الصوفية ـ وكرهوا صحبته ·

أبو محمد الجريري (المتوفى سنة ٣١١)

٤٣ ـ « التصوف الدخول في كل خلق سنى والخروج عن كل خلق دنى » (القشيري ص ١٢٦)

معناه أن التصوف هو الاتصاف بأوصاف الكمال الديني والخلقي ، أي أن يصبح التصوف صفة ملازمة للنفس لا مجرد رسم أو صورة ·

أبو بكر الكتاني (المتوفى سنة ٣٢٢)

٤٤ ـ « التصوف خلق ، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء » (القشيري ص ١٢٧)

هذا المعنى قريب من تعريف الجريري السابق ٠

أبو عمرو الدمشقي (المتوفى سنة ٣٢٠)

٤٥ ـ « التصوف رؤية الكون بعين النقص ، بل غض الطرف عن كل ناقص بمشاهدة من هو منزه عن كل نقص » (نفحات الأنس : ص ١٧٥)

أي أن التصوف هو رؤية الكمال في الله وحده ، أما وجه النقص في الكون فمن حيث هو معلول ، ولا يبلغ المعلول كمال علته ٠

أبو علي الروذباري (المتوفى سنة ٣٢٢)

٤٦ ـ « التصوف الاناخة على باب الحبيب وان طرد عنه » (القشيري: ص ١٢٧)٠ أي هو ملازمة المحبة لله ٠ حتى ولو وجدت شواهد بعدم القبول ٠

٤٧ ـ وله أيضا «التصوف صفوة القرب بعد كدورة البعد » (القشيري: ص ١٢٧)

عبد الله بن محمد المرتعش (المتوفى سنة ٣٢٨)

٤٨ ـ « هذا ـ أي التصوف ـ مذهب كله جد فلا تخلطوه بشيء من الهزل (الهجويري : ص ٤٣)

يفرق بين التصوف الحقيقي ، والتصوف الزائف ٠

٤٩ ـ وله أيضا : « الصوفي من صفت نفسه من جميع البلايا ، وغاب عن جميع العطايا » (تذكرة)

أي أن الصوفي هو الذي لا يكترث بشيء حل به ، بلية كان أو عطية لأن جميعها من الله ٠

أبو بكر الشبلي (المتوفى سنة ٣٣٤)

(الهجويري ص ٣٨)

٥٠ ـ «التصوف شرك لأنه صيانة القلب عن رؤية الغـــير ولا غير » الهجويري ص ٤٣

في حالة « التوحيد » لا يشهد قلب الصوفي الا الحق وحده ، والتصوف صيانة القلب عن رؤية ما سوى الله ؛ولكن الشهود يظهر أنه لا سوى ٠ وقد سمى الشبلي هذا الموقف « شركا » لأن فيه افتراضا لوجود العالم الى جانب وجود الله ، وهذه لغة شطح لا لغة تصوف عادية ٠

٥١ ـ وله أيضا : « الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق كقولـه تعالى : « واصطنعتك لنفسي (١) : قطعه عن كل غير ثم قال لن تراني (٢) » (القشيري ص ١٢٧)

الصوفي هو الذي يحيا حياته في الله فيكون في حال وجد متصل أو منقطع : وقد كان هذا حال الشبلي نفسه ٠ وهذا معنى اصطفاء الله للصوفي كاصطفائه لموسى عليه السلام : فقد اصطنعه الله لنفسه وقطع علائقه بغيره ثم قال له « لن تراني » أي لن تراني بناظريك ولكنك تراني بقلبك ٠

٥٢ ـ وله أيضا « التصوف الجلوس مع الله بلا هم » (القشـيري : ص ١٢٧) أي جلوس العبد في حضرة الله وقلبه خال من هموم الدنيـــــا وشواغلها : وهذه هي الغبطة العظمى في هذه الحياة ٠

٥٣ ـ وله أيضا : « الصوفية أطفال في حجر الحق » (القشيري ص ١٢٧)أي بمثابة الأطفال في حجر الحق لا حول لهم ولا قوة : يصرفهم الله كيفما شاء ٠

٥٤ ـ وله أيضا « التصوف لمحة محرقة » (القشيري ص ١٢٧)

جوهر التصوف عند الشبلي هو لحظة الاشراق التي يكاد يصعق فيها الصوفي عندما يتجلى لقلبه نور الحق ٠

---

(١) قرآن س ٢٠ آية ٤٣ ٠

(٢) قرآن س ٧ آية ١٣٩ ٠

٥٥ ـ وله أيضا : « التصوف هو العصمة عن رؤية الكون »(القشيري ص ١٢٧)

أي أن الصوفي هومن عصمه الله عن رؤية العالم بعين الاعتبار ، أو هو من شغل الله قلبه به وحده • وهذه هي حال الفناء في الله •

٥٦ ـ وله أيضا : التصوف أن يكون الصوفي كما كان قبل أن يكون• (تذكرة) أي يصير الى حال من الفناء لا يكون له وجود خاص بنفسه كما كان قبل أن يخلق •

٥٧ ـ وله أيضا : « لا يكون الصوفي صوفيا حتى يرى جميع الخلائق عيالا عليه » (تذكرة) • لا يتم هذا الا في حال فناء الصوفي عن نفسه وبقائه بالله : فانه اذ ذاك يشعر بأنه منفذ للارادة الالهية ، وهذه هي الحال التي صاح فيها الحلاج بقوله « أنا الحق ! »

٥٨ ـ وله أيضا : « الصوفي من لا يرى في الدارين مع الله غير الله • (الهجويري ص ٣٩) • هذا تعبير آخر عن حالة الفناء أو وحدة الشهود •

جعفر الخلدي (المتوفى سنة ٣٤٨)

٥٩ ـ « التصوف طرح النفس في العبودية ، والخروج من البشرية ، والنظر الى الحق بالكلية » (تذكرة)

طرح النفس في العبودية أي التحقق بصفات العبد المحض من افتقار الى الله وتجرد عن القدرة والارادة ، والخروج من صفات البشرية الذميمة كالحرص والحقد والحسد والبخل ونحوها لا الصفات البشرية اطلاقا ، فان العبد لا يخرج من بشريته كما لايخرج السواد من الثوب الاسود • و « النظر الى الحق بالكلية » معناه مراعاة الله في كل شيء •

أبو الحسن الحصري (المتوفى سنة ٣٧١)

٦٠ - الصوفي من كان وجده وجوده ، وصفاته حجابه أعنى من عرف نفسه فقد عرف ربه » (تذكرة) ٠

أي أن الصوفي الحقيقي هو الذي يجد وجوده الحقيقي في وجده :ووجده عين فقده : لأن من « وجد » نفسه في الله « فقد »وجوده المتعين المتشخص ، والصوفي أيضا هو من يرى صفاته حجبا تحول بينه وبين الله ٠ وهذا معنى قوله « من عرف نفسه فقد عرف ربه » أي من أدرك فنـــاء نفسه أدرك بقاءه بالله ٠

٦١ - وله أيضا : « الصوفي من لايجـــدون له وجودا كوجودهم » (تذكرة) ٠ وجود الصوفي هو وجوده في اللامتعين اللامتناهي لأنه فان عن نفسه باق بالله كما قلنا ٠ ووجود غيره هو الوجود المتعين المتناهـي ٠ولذلك قال بعض الصوفية التصوف هو الخروج من ضيق الرسوم الزمانية الى سعة فناء السرمدية » ٠

٦٢ - وله أيضا : « التصوف صفاء الســر من كدورات المخالفات » (الهجويري : ص ٣٨) أي أن جوهر التصوف هو عصمة القلب من مخالفة الله ، أوبعبارة أخرى هوالمحبة والطاعة ٠

محمد بن أحمد المقري (المتوفى سنة ٣٦٦)

٦٣ - « التصوف استقامة الأحوال مع الحق » (الهجويري ص ٤١) الأحوال أعم من أن تكون صوفية : فبعضها صوفي مستقيم ، وهــذه يحفظها التصوف على صاحبه٠وبعضها غير مستقيم وهذه ينكرها التصوف٠ ومعيار الاستقامة هوالحق (الله)

علي بن بندار النيسابوري (المتوفى سنة ٣٥٩)

٦٤ - « التصوف اسقاط رؤية الخلق ظاهرا أو باطنا » (طبقـات الشعراني : ج ١ ص ١٠٦) و (الهجويري ص ٤١) ٠

أي هو عدم مراقبة الخلق في أي عمل ظاهر أو باطن يقوم به العبد : ومراقبة الله وحده .

أبو الحسن الخرقاني (المتوفى سنة ٤٢٥)

٦٥ ـ « ليس الصوفي بمرقعته وسجاداته ولا برسومه وعاداته ، بل الصوفي من لا وجود له » (نفحات الأنس ص ٣٣٧)

أي ليس التصوف مظاهر خارجية بل هو حقيقة باطنية وهي الفناء في الله .

نشأة التصوف الاسلامي والعوامل التي أثرت فيه

يقول المرحوم الدكتور محمد اقبال في كتابه الصغير القيم « تطـور الفلسفةالميتافيزيقية»في فارس .

(ص ٩٦) The Development of Metaphysics in Peria

« ليس من الصواب أن نرجع كل ظاهرة في بيئة ما الى عوامـل خارجة عنها فنهمل بذلك العوامل الداخلية ، فانه لا فكرة من الأفكـار ذات قيمة يكون لها سلطان على نفوس الناس ، الا اذا كانت تمت اليهـم بصلة ، فاذا جاء عامل خارجي أيقظها ، ولكنه لا يخلقها خلقا • وعندما بحث المستشرقون في أصل التصوف ، ذهبوا الى أن مرده الى هذا العامل الخارجي أو ذلك ونسوا ان أية ظاهرة عقلية ، أو تطور عقلي في أمة ، لا يكون لهمـا معنى ، ولا يفهمان الا في ضوء الظروف العقلية والسياسية والدينيـة والاجتماعية التي عاشت فيها هذه الأمة قبل ظهور تلك الظاهرة» •

في هذه العبارة الموجزة الرائعة لخص اقبال النقد الاساسي الذينريد أن نوجهه الى المستشرقين في نظرياتهم في هذه المسألة :مسألة نشأةالتصوف الاسلامي ، وأشار الى الطريق السوي في معالجتها : وهو النظر أولا الـى البيئة العقلية والدينية والسياسية والاجتماعية التي نشأت فيها تلـك الظاهرة الكبرى (التصوف) التي غيرت مجرى تاريخ الاسلام •

لا داعي اذن لأن نذهب الى ما ذهب اليه بعض المستشرقين من أن أصل التصوف في الاسلام يرجع الى هذا العامل الخارجي أو ذلك : اذ من الخطأ البين أن نقول ان كذا وحده هو العلة في وجود كذا الآخر ــ لا سيما اذا كانت العلل والمعلولات من الأمور الواقعة في الميادين العقلية أوالروحية أو الاجتماعية ، لأن الظواهر العقلية والروحية والاجتماعية لا تخضعلقوانين

العلية البسيطة التي تخضع لها الظواهر الطبيعية ٠

التصوف من حيث هو ـ سواء أكان اسلاميا أو غير اسلامي ـ استبطان منظم للتجربة الدينية ولنتائج هذه التجربة في نفس الرجل الذي يمارسها ٠ فهو ـ بهذا الوصف ـ ظاهرة انسانية ذات طابع روحي لاتحده حدود مادية ـ زمانية أو مكانية ٠ وليس وقفا على أمة بعينها ، ولا على لغة أو جنس من الأجناس البشرية ٠ وكذلك الحال في الفلسفة والفنون فانها كلها وليدة تجارب روحية تعتلج في النفوس البشرية من حيث هي نفوس بشرية لا من حيث هي نفوس شرقية أو غربية ، سامية أو آرية ٠

وقد يكون من العبث وضياع الوقت أن نصرف مجهودا كبيرا في تعقب أصول فلسفة فلان أو تصوفه أو فنه ونحللها الى عناصر ونرجع تلك العناصر الى مصادر خارجية ، مع اغفال الدور الذي تقوم به عقلية فلان هذا وروحه في التفكير والهضم والتمثيل والتعبير بما يتلاءم مع تكوينه العقلي والروحي ٠ ولهذا لا نرى قيمة لانكار وجود فلسفة اسلامية على أساس أن أصل الفلسفة الاسلامية هو الفلسفة اليونانية ، ولا لانكار تصوف اسلامي على أساس أن التصوف الاسلامي في صميمه هندي أو فارسي أو أفلاطوني حديث ٠ كما أنه لا معنى للقول بأن فلانا من الفلاسفة أو الصوفية ، أخذ فلسفته أو تصوفه عن فلان لمجرد وجود الشبه بين الاثنين بل يجب أن نراعي دائما الأمور الآتية :

الأول ـ يجب ألا نتكلم في مسألة التأثير والتأثر الا اذا كانت هناك أدلة تاريخية أي اتصال تاريخي بين شخص وشخص ، أو أصحاب مذهب وأصحاب مذهب آخر ٠ فلا يكفي مثلا أن نقول كما قال الاستاذ آسين بلاثيوس ان دانتي متأثر بابن عربي في الكوميديا الالهية في وصفه للجحيم خاصة ٠ فان مجرد وجود الشبه بينهما لا يكفي في تقرير تأثر أحدهما بالآخر ٠

الثاني ـ ألا نبالغ في مسألة التأثير والتأثر الى حد أن نهمل شخصية الفرد وعمله العقلي والروحي ٠

الثالث ــ يجب أن نعترف بالمؤثرات الخارجية في صورها العامة لا في تفاصيلها • فمما لا شك فيه أن الفلسفة الاسلامية والتصوف الاسلامي قد تأثرا بعوامل خارجية ، وتيارات فكرية وصلت الى بيئات المسلمين من ثقافات غير اسلامية متعددة ولكن تفاصيل المذاهب الفلسفية الاسلامية والنظريات الصوفية الاسلامية من عمل المسلمين أنفسهم ؛ والنتائج التي رتبوها على المذاهب التي استعاروها تختلف في جوهرها عن النتائج التي رتبها عليها أصحاب تلك المذاهب والنظريات أنفسهم • انظر كيف استغل المسلمون نظرية أفلاطون في المثل ، ونظرية أرسطو في المحرك الأول • ونظرية أفلوطين في الفيوضات ، وكيف استغل متصوفة الاسلام النظريات اليونانية والمسيحية في « الكلمة » Logos (١) وكيف وصلوا الى نتائج لم تخطر لأصحاب هذه النظريات ببال •

والذي أريد أن أقرره هنا هو أن تاريخ التصوف في الاسلام جزء لا يتجزأ من تاريخ الاسلام نفسه ومظهر من مظاهر هذا الدين وما أحاط به من ظروف وما دخل فيه من شعوب ، وليس شيئا اجتلب من الخارج دون أن تكون له صلة بالدين الاسلامي وروحه وتعاليمه •

نعم ليس الاسلام نفسه دينا صوفيا ، وما كان ليصير دينا صوفيا لو أنه ظل محصورا في الجزيرة العربية ، لأنه دين عقلي يخاطب العقل أكثر مما يخاطب الوجدان ، ويدعو الى النظر في خلق السموات والأرض ليستدل الناظر بما يشاهده وما يلاحظه في الكون وفي نفسه على قدرة الله تعالى ووحدانيته وعظمته وجلاله وقيامه بنفسه ــ لا ليؤديه تأمله في العالم وفي نفسه الى انكار ذاته وفنائه في الله والاتصال به عن طريق هذا الفناء كما يقول الصوفية • لم يكن الاسلام ــ وهو الدين المستند الى عقيدة التوحيد البسيطة التي يقنع بها العقل بمحض فطرته ، ليظهر عنه التصوف وما في

(١) انظر « نظريات الاسلاميين في الكلمة » بحث للمؤلف بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة سنة ١٩٣٤ •

التصوف من نظريات معقدة لو لم يخرج من حدود البيئة الصحراوية التي نشأ فيها ، وتمتزج تعاليمه بتعاليم وأديان الامم التي نشر فيها ضوءه ، تلك الامم التي كانت على حظ كبير من الفلسفة والعلم والحياة الروحية العميقة، ولو لم يتصل بتلك الديانات القديمة الغنية بتقاليدها وطقوسها وأساليب عبادتها ومناهج رياضتها النفسية ٠ ولهذا نقول ان التصوف وليد تاريخ الاسلام الديني والسياسي والعقلي والعنصري ، ولم نقل انه وليد الاسلام وحده : وتاريخ الاسلام الديني والسياسي والعقلي والعنصري هو تاريخ الامم الاسلامية وما كان لها من حضارات وثقافات مزجت بالدين مزجا ٠

ولم يلق الاسلام داخل الجزيرة العربية تأويلا فلسفيا ولا صوفيا ، ولكنه لما أصبح الكتاب المقدس للفرس والمصريين والعراقيين وغيرهم من أهل الحضارات والديانات القديمة ، تناولوه بالتفسير والتأويل وقرءوا فيه من معاني التصوف والفلسفة ما شاءت لهم ثقافاتهم،وارتفعوا بهذه التأويلات والتفسيرات الى مستوى البحوث النظرية العالمية في كثير من الأحيان ٠ لكن الاتصال بين الاسلام والثقافات الاجنبية غير الاسلامية شيء ، ونتائج هذا الاتصال شيء آخر ٠ وما وصل اليه المسلمون في ميدان الفلسفة والتصوف كان مزيجا من الاسلام وما اتصل به الاسلام من هذه التيارات الفكرية الخارجية ، أو كان نتيجة لازدواج هذين العنصرين ، وكان أكبر عامل في هذا الازدواج محاولة المسلمين التوفيق بين دينهم والأفكار الاجنبية التي دخلت البيئات التي انتشر فيها ٠ عن هذا الطريق نجح المسلمون في جعل الاسلام دينا صوفيا ، اختلف من غير شك عن الاسلام في نشأته الاولى ، ولذلك تلقاه بعض اهل السنة بالقبول وتلقاه غيرهم بالرفض ، لأنه جرى على أساليب وأتى بأفكار لم تكن معهودة عند أهل السلف ٠

النظريات التي قيلت في أصل التصوف

والآن نجمل النظريات التي قال بها الباحثون في نشأة التصوف في

الاسلام فنقسمها الى أربع :

أولا – النظرية القائلة بأن التصوف تعبير عن الناحية الباطنية في الاسلام • وهذا هو ادعاء الصوفية أنفسهم لأنهم يعتبرون أنفسهم ورثة الرسول – أي ورثة العلم الباطن • فالتصوف بهذا المعنى ادراك باطني لحقائق الشريعة المعبر عنها بلسان الظاهر • والباطنيون يؤولون القرآن تأويلا خاصا لم يؤثر على النبي أنه فعله ، كما لم يؤثر عنه أنه كان صوفيا بهذا المعنى ولا باطنيا •

ثانيا – النظرية القائلة بأن التصوف رد فعل للعقل الآري ضد دين سامي فرض عليه فرضا ، ولهذه النظرية صورتان :

(أ) الصورة الهندية : والقائلون بها يرون أوجه الشبه بين بعض النظريات الصوفية في أرقى أشكالها وبين «الفيدانتا » : ولكنه شبه ظاهري لا حقيقي لأن الفناء الصوفي الاسلامي– وهو أخص مظاهر التصوف – يختلف عن النرفانا الهندية •

ولا يوجد من الناحية التاريخية ما يؤيد أي اتصال بين المسلمين والهند قبل ظهور التصوف • ولم يكتب شيء بالعربية عن الهند قبل اكتماله ، كما يدل على ذلك كتاب البيروني « تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة » فان هذاالكتاب الذي كان الأول من نوعه ، ظهر بعد ظهور التصوف بزمن طويل • والبيروني من العلماء الثقات الذين عرفوا الهند ولغتها السنسكريتية وتاريخها وأدبها وفلسفتها •

ولكن هذا لا يعني أنه لم يكن لبعض الأفكار الهندية أثر في متأخرى الصوفية كما اشار الى ذلك فون كريمر في (كتابه تخطيطات في تاريخ الثقافة »•

(ب) والصورة الثانية هي الصورة الفارسية التي يدعي أصحابها أن التصوف الاسلامي نتاج فارسي في نشأته وتطوره ، ولكنها أيضا دعوى لا تقوم على أساس من التاريخ •

نعم كان عدد كبير من أوائل الصوفية من أصل فارسي ، ولكن أغلب

متأخريهم كانوا من أصل عربي كابن عربي وابن الفارض • وأكثر الذين تأثروا بابن عربي – العربي القح – كانوا من الفرس كالعراقي وأوحد الدين الكرماني وعبد الرحمن جامي وغيرهم •

وسواء قيل أن أصل التصوف الاسلامي هندي أو فارسي فان السبب فيه راجع الى تعصب لفكرة الآرية ضد السامية ، وادعاء من جهة المتعصبين بأن العقلية السامية ليست أهلا للفلسفة ولا للتصوف ولا للعلوم والفنون ، ولذلك تنكر نظرياتهم في التصوف الاسلامي كل أصالة ، وتجعل منه نتاجا للتفاعل السلالي واللغوي والقومي للشعوب الارية التي غزاها الاسلام • وأول ما يعاب به على هذه النظرية هو ان الثقافة الايرانية والسلالة الايرانية في القرن الثاني الهجري الذي ظهر فيه التصوف كانتا آريتين صرفا ، وهذا ما يتنافى مع التاريخ •

ومن ناحية أخرى : اذا سلمنا بأن التصوف كان رد فعل للعقل الآري ضد دين سامي فرض على فارس فرضا ، وأن كبار المفكرين الفارسيين لم يعتنقوا الاسلام الا صورة ، وكان غرضهم الأول تشويه الاسلام وقلب أوضاعه لاغراض قومية وسياسية : اذا سلمنا بكل هذا ، تكون النظرية القائمة على تمجيد العنصر الآري في الوقت نفسه ضربة موجهة الى كبار علماء الفرس وفلاسفتهم ومتصوفتهم المسلمين : لأنها تنكر عليهم كل صدق واخلاص في مجهودهم العقلي والروحي الاسلامي ، وهذا مالا يقول به أحد : اذ من ذا الذي يشك في اخلاص سيبويه للنحو العربي ، وصاحب الأغاني للادب والقصص التاريخي العربي ، والفخر الرازي للتفسير ، وابن سينا للفلسفة ، وشقيق البلخي وأحمد بن خضرويه ويحيى بن معاذ وأبي حفص النيسابوري وابي عثمان الحيري وأبي حامد الغزالي ومئات غيرهم في التصوف ؟ كان هؤلاء جميعا من أصل فارسي ومع ذلك لم نجد فيهم نزعة نحو الانتصار للغتهم الفارسية على حساب اللغة العربية ولا انتصارا لعقائد فارسية قديمة على حساب العقائد الاسلامية ، بل بذلوا جهدا صادقا في فهم الاسلام ونشر عقائده • ان العكس هو الصحيح ، وهو أن لغة

الغازين وأدبهم ودينهم لم تتأثر بلغة المغزوين وأدبهم وأصول عقائدهم ، بل فرضت اللغة العربية كما فرض الدين العربي نفسيهما على أهل فارس وغيرها من البلاد الاسلامية غير العربية بحيث لم نجد بعد جيل أو جيلين من بين العلماء من يكتب بالفارسية في فارس ولا باليونانية في سوريا ولا بالقبطية في مصر . وفيما يتصل بالتصوف بوجه خاص ، لم تكن العربية لغة التأليف وحسب ، بل كانت لغة الوعظ والتعليم .

ثالثا ـ نظرية الأفلاطونية الحديثة :

وهي نظرية قال بها « مركس » في كتابه (التاريخ العام للتصوف ومعالمه : هيدلبرج سنة ١٨٩٣) والاستاذان براون (في كتابه التاريخ الأدبي للفرس) ونيكولسون في كتابه « صوفية الاسلام » ومقالاته التي نقلتها الى العربية في كتاب « في التصوف الاسلامي وتاريخه » . القاهرة سنة ١٩٤٦) وقداعتمد نيكولوسون في دفاعه عن هذه النظرية على ما انتهى اليه بحثه في تصوف ذي النون المصري الذي كان لا شك متأثرا بالأفكار الأفلاطونية الحديثة الشائعة في تراث عصره ، وان كان لا يمثل التصوف الاسلامي برمته . والظاهر أن نيكولسون تحول عن نظريته بعد ذلك المقال الذي كتبه سنة ١٩٢١ في « دائرة معارف الدين والاخلاق » تحت عنوان « التصوف » حيث قال :

«وجملة القول أن التصوف في القرن الثالث ـ شأنه في ذلك شأن التصوف في أي عصر من عصوره ـ قد ظهر نتيجة لعوامل مختلفة أحدثت فيه أثرها مجتمعة : أعني بهذه العوامل البحوث النظرية في معنى التوحيد الاسلامي ، والزهد والتصوف المسيحيين ، ومذهب الغنوصية ، والفلسفة اليونانية والهندية والفارسية » .

ثم يبدو له خطأ ارجاع نشأة التصوف الاسلامي الى أصل واحد فيقول :

« وقد عولجت مسألة نشأة التصوف في الاسلام الى الآن معالجة خاطئة ، نذهب كثير من أوائل الباحثين الى القول بأن هذه الحركة العظيمة التي استمدت حياتها وقوتها من جميع الطبقات والشعوب والتي تألفت منها الامبراطورية الاسلامية يمكن تفسير نشأتها تفسيرا علميا دقيقا بارجاعها الى أصل واحد كالفيدانتا الهندية أو الافلاطونية الحديثة (١) .

أخفقت هذه النظريات كلها في تفسير نشأة التصوف وتطوره في الاسلام . لأن كل واحدة منها تحاول أن ترد هذه الحركة الكبيرة المعقدة الى أصل واحد . وتنظر اليها من جانب خاص دون الجوانب الأخرى ، مع انها – كما قلنا – حركة سايرت في نشأتها وتطورها نشأة التاريخ الاسلامي وتطوره في بيئاته المختلفة وشعوبه المتعددة وثقافاته الكثيرة . في كل واحدة من هذه النظريات شيء من الحق » ولكن لا واحدة منها تعبر عن الحقيقة كاملة . لقد مر التصوف بأدوار مختلفة لكل دور خصائصه ومميزاته . انتشر في بيئات وشعوب متباينة تباينا ثقافيا وعقليا واجتماعيا بقدر ماكانت متباينة تباينا جغرافيا . ولم يكن بين الشعوب الاسلامية – عندما ظهر التصوف – من الروابط التي تربطها سوى وحدة الدين واللغة . فكان من الطبيعي أن تنمو البذور الأولى للظاهرة الجديدة وتترعرع وتؤتي ثمارها متكيفة بظروف البيئات التي نبتت فيها : ولذلك ظهر في تاريخ التصوف الزهد البسيط السني . كما ظهر فيه الزهد الرهباني أو القريب من الرهباني وظهرت فيه المدارس التي انفردت كل منها بلون خاص من حيث تعاليمها النظرية والعملية ومن حيث اصطلاحها ، فمدرسة البصرة غير مدرسة الكوفة . وهما غير مدرسة بغداد ومدرسة خراسان وما وراء النهر . وهذه كلها غير مدرسة مصر والشام .ومدارس التصوف الفلسفي غير مدارس التصوف البحت وهكذا . بل ان ما يقال عن متصوف في احدى هذه المدارس قد لايقال على متصوف آخر من نفس مدرسته . فما يقال

---

(١) راجع في التصوف الاسلامي وتاريخه ص (ع)

عن ابراهيم بن أدهم غير ما يقال عن معروف الكرخي ومايقال عن ابي يزيد البسطامي غير ما يقال عن ذي النون المصري · وما يقال عن الجنيد والمحاسبي غير ما يقال عن الحلاج ، وما يقال عن هؤلاء جميعا غير ما يقال عن ابن عربي ·

أضف الى هذا أن التصوف ـ ابتداء من القرن السادس الهجري دخل في دور فلسفي وصل الى ذروته في تصوف أصحاب وحدة الوجود الذين استفادوا من نظريات التصوف القديم ومصطلحاته وأضافوا اليها ما لم يخطر ببال القدماء ·

كان من الطبيعي اذن أن تتعدد العوامل والمصادر من اسلامية وغير اسلامية في نشأة هذه الألوان المختلفة من التصوف وتطورها ، وأن يصب في مجرى التصوف العام أثناء سيره في تاريخه الطويل ـ روافد من الفكر تصل اليه كلما شق طريقه في بلد من بلاد الدولة الاسلامية المترامية الأطراف ، وكان من الطبيعي أيضا أن يعالج الباحثون التصوف على أساس أنه نتاج اسلامي أولا ، وعلى أنه متأثر بمؤثرات خارجة عن الاسلام ثانيا ، ولكنهم قلبوا الوضع وضلوا الطريق ·

ومن ناحية أخرى يجب أن نفرق بين الزهد والتصوف على الرغم من اتصالهما اتصالا وثيقا ، وندرس العوامل التي ساعدت على نشأة كل منهما وتطوره على انفراد ، فان العوامل التي كان لها أثرها في ظهور الزهد في الاسلام منذ ظهور الاسلام ، غير تلك التي أدت الى ظهور التصوف فيه ابتداء من النصف الثاني من القرن الثاني الهجري · وهذه غير العوامل التي ساعدت على ظهور التصوف الفلسفي فيما بعد·

وسنعرض الآن لذكر العوامل التي كان لها أثرها في ظهور الزهد في الاسلام ، ثم نردفها بتلك التي أدت الى ظهور التصوف ، فلسفيا كان أو غير فلسفي ·

العوامل التي ساعدت على نشأة الزهد في الاسلام

الزهد هو الناحية العملية من التصوف ، وهو أسلوب من الحياة يحياه المؤمن ، وموقف خاص من الدنيا وزخرفها وشهواتها ولذاتها ، ومن النفس ومطامعها : وأخذ الانسان نفسه بأنواع الرياضات والمجاهدات الروحية والبدنية ، وهو بهذا المعنى اسلامي حث عليه الدين وأخذ به النبي عليه السلام وكثير من الصحابة الذين نعد من أبرزهم أبا ذر الغفاري وحذيفة ابن اليمان وسلمان الفارسي والبراء بن مالك • وبهذا المعنى العام نستطيع أن نقول أن الاسلام نفسه كان العامل الاول والأهم في نشأة حركة الزهد بين المسلمين • أما ما طرأ على الزهد بعد ذلك من تعقيدات ، وما دخل فيه من نظم وقواعد ، وما ظهر فيه من طقوس فمرده الى عوامل أخرى ربما كان أبرزها الرهبنة المسيحية •

العامل الأول — هو تعاليم الاسلام نفسه : فان القرآن حث على الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها ، وحقر من شأن هذه الحياة وعظم من شأن الآخرة ، ودعا الى العبادة والتبتل وقيام الليل والتهجد ، والصوم ونحو ذلك مما هو في صميم الزهد • قال تعالى « واذكر اسم ربك وتبتل اليه تبتيلا »(١) • وقال « ان ناشئة الليل هي أشد وطئا وأقوم قيلا » أي ان العبادة التي تنشأ — أي تحدث بالليل — هي أثقل على المصلي من غيرها •ولكنها أقوم قيلا أي اثبت قولا • وقال تعالى « يا أيها المزمل قم الليل الا قليلا نصفه أو انقص منه قليلا أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلا »• وترتيل القرآن بمعنى تلاوته بتمعن وتدبر وتفكير،ضرب من ضروب العبادة• وقال مشيرا الى صفات الورع والتقوى والزهد ،ومطالبا المسلمين بالتحلي بها رجالا كانوا أو نساء : « ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات ،

---

(١) المزمل آية ٧

والخاشعين والخاشعات ، والمتصدقين والمتصدقات ، والصائمين والصائمات، والحافظين فروجهم والحافظات ، والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما » (١) •

في هذا النص الصريح الذي يسوي بين المرأة والرجل في الفضائل الدينية ، رد حاسم على المتجنين على الاسلام بقولهم انه دين يخاطب الرجال ويسقط النساء من حسابه وأن المرأة المسلمة لاروح لها •

زد على ذلك أن القرآن قد صور الجنة والنار ـ والنار بوجه خاص ـ بصورة دفعت بكثير من المسلمين الى التفاني في العبادة طلبا للنجاة ، وألقت الرعب في قلوب آخرين خوفا من الوقوع في النار ، فقضوا الليالي في التوبة والاستغفار والبكاء • وقد بلغ وصف القرآن للنار وما أعد فيها من صنوف العذاب من القوة مبلغا أثار الفزع في قلوب المؤمنين ، وكان العامل الأكبر عند أجيال الزهاد الأولين في دخولهم طريق الزهد وهجر الدنيا • من ذلك قوله تعالى : « ان جهنم كانت مرصادا للطاغين مآبا ، لابثين فيها أحقابا ، لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا جزاء وفاقا »(٢) • « وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا»(٣) • « خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ،ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه انه كان لايؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين » (١) • « نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة ، انها عليهم موصدة في عمد ممددة » (٢) • وفي ذم الدنيا والحث على الزهد فيها وردت آيات كثيرة منها :

« زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من

---

(١) الاحزاب ٣٤

(٢) النبأ ٢١

(٣) الكهف ٢٨

(١) الحاقة ٣١

(٢) الهمزة ٧

الذهب والفضة والأنعام والحرث : ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب » (١) . « اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ، ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاما ، وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان. وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور (٢) . « فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى ، وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى » (٣) .

وفي القرآن وصف للجنة ونعيمها وملاذها البدنية والروحية التي على رأسها لذة النظر الى وجه الله الكريم مثل قوله « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » (٤) .

فالقرآن اذن قد اعطى الناحيتين حقهما : ناحية الترهيب وناحية الترغيب ، وحرك في قلوب المؤمنين مشاعر الخوف والرجاء ووصف الله نفسه بأنه جبار منتقم معذب كما وصف نفسه بأنه غفور رحيم ودود ، فكان لكل هذا أثره في دفع أتقياء المسلمين الى التقرب من الله بالعبادة والمجاهدة والزهد في الدنيا طمعا في الثواب وفرارا من العقاب .

الاسلام والرهبانية

ولكن الاسلام الذي دعا الى الزهد في الدنيا بالمعنى العام الذي شرحناه ، لم يدع الى الرهبنة التي هي الانقطاع الى العبادة وترك الكسب وهجر الحياة الاجتماعية ، ولا الى الترهبن بمعنى حياة العزوبة ، بل هو صريح في اعتبار الرهبانية بدعة ابتدعها المسيحيون في قوله تعالى :

---

(١) آل عمران ١٤

(٢) الحديد ٢٠

(٣) النازعات ٣٩ ـ ٤١

(٤) القيامة ٢٢

« ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فمارعوها حق رعايتها ، فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون »(١) ، وكذلك في الحديث القائل « لا رهبانية في الاسلام الذي يستدل به عـــادة على تحريم الرهبانية في الاسلام ٠

ولكن هنالك رأيا آخر في فهم الآية والحديث ٠ أما الحديث فقد قيل انه من وضع رجال القرن الثالث الذين وضعوه لتأييد الآية على أنهـــا لتحريم الرهبنة ٠ وأما الآية فقد فسرها بعض رجال القراءات كابن مجاهـد، وبعض رجال التصوف كالجنيد على أنها للاباحة وأولوها على الوجه الآتي: « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم » ـ أي اخترعوها من عند انفسهـم ولم نفرضها عليهم فرضا ، وانما ابتدعوها ابتغاء رضوان الله ، فآتينــا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون : أي فالذين آمنوا من هؤلاء المبتدعين للرهبانية جازيناهم على ايمانهم ولكن كثيرا منهم لم يتبـع أصولها الصحيحة وفسق ٠ وليس في هذا كله تحريم للرهبانية من حيث هــي : ولكن جمهور المسلمين من أهل السنة أجمعوا على أن الآية نص في التحريم ٠

وقد روى ابن الجوزي كثيرا من الاحاديث يستدل بها على خطأ الصوفية في أفعالهم التي تشبه الرهبنة المسيحية والبرهمية مثل الترهب في الجبال والسياحة في الأرض والخروج من المال وهجر النساء والامتناع عن أكـــل اللحوم ومس الطيب ٠

روى أن امرأة عثمان بن مظعون دخلت يوما على نساء النبي صلى الله عليه وسلم فرأينها سيئة الحال فقلن لها « مالك فما في قريش رجل أغنى من بعلك » قالت : « مالنا منه شيء : أما ليله فقائم وأما نهاره فصائم » فدخلن الى النبي فذكرن له : فلقيه فقال : « ياعثمان أمالك بنا أسوة ؟ » فقـــال

(١) الحديد ٢٧

« بأبي وأمي أنت ، وما ذاك ؟ » قال « تصوم النهار وتقوم الليل ؟ » قال « اني لأفعل » قال « لا تفعل : ان لعينك عليك حقا ، وان لجسدك عليك حقا ، وان لأهلك عليك حقا ، فصل ونم ، وصم وافطر » (١) ٠

وبلغ النبي أن عثمان بن مظعون هذا قد اتخذ بيتا فقعد يتعبد فيه ، فأتاه رسول الله فأخذ بعضادتي باب البيت الذي هو فيه وقال « ياعثمان : ان الله عز وجل لم يبعثني بالرهبانية ــ مرتين أو ثلاثا ــ وان خير الدين عند الله الحنيفية السمحاء » (٢) ٠

وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن صيام الأبد فقال : « لا صام من صام الأبد » (٣) وكان صيام الأبد سنة جاهلية، وأنه نهى كهمس الهلالي عن مثل هذا الصوم (٤) ٠ وأمره بصوم شهر رمضان ويوم أو يومين أو ثلاثة من كل شهر ٠

هذا هو موقف الاسلام من الرهبنة ومن الزهد اللذين يجب أن نفرق بينهما ٠ ليس من شك في أن القرآن وسيرة النبي يشيران الى الزهد في الدنيا ، لا الى هجرها والخروج منها أو العيش فيها عيشة الأموات ٠ لم يحرم الاسلام التمتع بالحلال من أمور الدنيا ، ولكن الذي حرمه هو الانغماس في شهواتها التي تشغل القلب عن ذكر الله ٠ « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة»(٥) ٠ وكلوا مما رزقناكم حلالا طيبا واتقوا الله

---

(١) تلبيس ابليس ص ٢١٩

(٢) تلبيس ابليس ص ٢٢٠

(٣) تاريخ بغداد ج ١ ص ٣٠٧

(٤) تلبيس ابليس ص ٢٢٠

(٥) الاعراف

الذي انتم به مؤمنون » (١) • الاسلام دين يأخذ بفضيلةالوسط :لا افراط ولا تفريط يدعو الى الزهد في الدنيا : أي القصد في الشهوات لا الى الحرمان واعتزال الدنيا ومن فيها وما فيها • يدعو الى التمتع بالحلال ، لا الى الانهماك في الحلال والحرام ، لأن الاسلام قبل كل شيء وبعد كل شيء دين عملي اجتماعي ، والزهد بالمعنى المسيحي أو البوذي مخالف لروح الحياة الاجتماعية •

وقد اعتمد زهاد المسلمين الأوائل كل الاعتماد على ماورد في القرآن من آيات تشير الى الزهد وموقف الانسان من الدنيا ومن النفس ومن الله والدار الآخرة ، واستوحوا معاني هذه الآيات في اقامة نظام للزهد له قواعد وأصول ورياضات ، ثم جاء المتأخرون فخرجوا من الآيات القرآنية ما شاء لهم التخريج وتوسعوا في معانيها توسعا ارتفع بها الى مستوى البحوث النظرية ، وذلك في ظل تجاربهم الروحية من جهة ، وظل الثقافات والفلسفات الاجنبية غير الاسلامية من جهة أخرى •

العامل الثاني

والعامل الثاني في نشأة الزهد في الاسلام هو ثورة المسلمين الروحية ضد نظام اجتماعي وسياسي قائم • وذلك أن المسلمين عندما اتسعت فتوحاتهم وكثرت غنائمهم أقبل الكثيرون منهم على الدنيا وجنحوا اليها ، وشجعهم على ذلك الثراء المفاجيء الذي أصابوه • وكانت نتيجة ذلك أن قامت في نفوس أتقيائهم ثورة داخلية هي نزاع بين نفس لا تزال على ايمان غض قوي ، ودنيا مقبلة عليهم بشهواتها ومباهجها وكان الطريق الوحيد للتخلص من هذا المأزق هوالفرار من الحياة ومافيها من لذات ، ورياضة النفس على الطاعات والمجاهدات • وربما كانت دعوة ابي ذر

(١) المائدة ٨٩

الغفاري صدى لهذه الثورة تمثلت في النقمة علىأصحاب الثراء من بني أمية وغيرهم ·

وتظهر آثار هذه الثورة ضد مطامع النفس من جهة ومغريات الحياةمن جهة أخرى ، من بين ثنايا أقوال الصوفية في كل العصور ، ولكنها أظهر ما تكون في مواعظ الحسن البصري ووصايا المحاسبي ، فان الصوفية بتنظيم حياتهمالروحية قاوموا الحياة الاجتماعية الجارفة وحيوا حياة مطمئنة لا تستهدف لخطر ·

ولكن أتقياء المسلمين ثاروا على النظام السياسي القائم كما ثاروا على النظام الاجتماعي غير العادل ، فكما قاوموا الحياة ومغرياتها بطريقة ايجابية، قاوموا الحكم السياسي الجائر بطريقة سلبية ، فكأنهم بذلك ثاروا على السلطتين جميعا ، سلطة الحكم وسلطة النفس ·

لقد حدثت في المائة الأولى من عهد الاسلام حوادث سياسية خطيرة مثل الحروب الاهلية الدامية الطويلة التي وقعت بين علي ومعاوية ، والفتن والقلاقل في عهد عثمان من قبل ، والاضطراباتبين بني أمية والبيت العلوي بعد ذلك · وتبع كل هذا اضطهاد لآل البيت وتشريد وتقتيل وكبت للحرية الشخصية لم يسبق لهمثيل ·

وظهرت الآراء السياسية في النظريات الدينية وأصبحت جزءا من عقائد المسلمين مثل قول الناس في علي ومعاوية ، وفي مسألة التحكيم والامامة ونحوها ، وتطرف القائلون في أقوالهم وآرائهم ؛ وساهم الخلفاء في هذه الآراء واضطهدوا مخالفيهم فيها · وكثر اضطهاد كل من وصف بأنه زنديق أو مبتدع ·

كل ذلك أدخل الرعب في قلوب المسلمين وأحدث القلق وقضى على الشعور بالأمان ، وحرك في الناس الميل الى العزلة والفرار من الحياة طلبا للسلامة وراحة الضمير ، ووجدوا ما يطلبون في عزلة الزهاد وخلوات

العابدين • وهنا حل النظام الروحي الداخلي محل النظام السياسـي الخارجـي •

العامل الثالث : الرهبنة المسيحيـة

وجدت المسيحية في بلاد العرب قبل الاسلام بنحو مائتي سنة ، كمـا كانت موجودة قبل الاسلام في مصر والشام وشمال أفريقية • وكـان للمسيحيين في جميع انحاء البلاد التي صارت فيما بعد اسلامية أديـرة كثيرة ، وكان الرهبان المسيحيون يجوبون الصحراء ويطوفـون القرى • كما كانوا موضع احترام وتقدير الناس في بلاد العرب وغيرها • وقد سجل الشعر الجاهلي كثيرا من مناقبهم • بل انهم كانوا موضع احترام المسلمين على عهد الرسول نفسه ، فقد وردت الأخبار بأنه صلى الله عليه وسلم كان يجلهم ويحب مجالستهم والتحدث اليهم ، وكان أبو بكر يحترم الرهبـان وينهى عن اضطهادهم • قيل انه لما فتح المسلمون الشام نصحهم بأن يتركوا الرهبان في صوامعهم لأنهم يبتغون وجه الله • ولم نذهب بعيدا والقرآن نفسه صريح في مدح المسيحيين والثناء على رهبانهم حيث يقول « لتجـدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى : ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون •وان سمعوا ما أنزل الى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق : يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين»(١) •

كان للرهبان المسيحيين ـ لا للدين المسيحي من حيث هو دين ـ أثر غير قليل في بعض الوثنيين من العرب في الجاهلية • أما عامة العرب فقد بقوا على وثنيتهم مشتغلين بأمور الدنيا ومتاعبها ولذاتها غير مكترثين ولا مفكرين في حياة أخروية يعدون لها أنفسهم قبل الموت • هؤلاء الرهبان هم الذين بذروا بذور الزهد في الجزيرة العربية قبل البعثة : فلما جاء الاسلام واعتنق

---

(١) المائدة ٨٥

الزهد من أهله من اعتنق ، لم يكن الزهد غريبا عليهم ولم يكن بدعا ،ولكن البدعة فيه ــ من وجهة النظر الاسلامية ــ أنه كان من نوع خاص قاومه الاسلام على نحو ما أسلفنا ٠

وقداستمر تأثير الرهبان المسيحيين في زهاد المسلمين بعد ظهورالاسلام، وكان تأثيره في الناحية التنظيمية أكثر منه في ناحية المبادىء العامة في الزهد، تلك المبادىء التي ظلت اسلامية في الصميم ٠

وكثيرا ما نقرأ عن زيارات عباد المسلمين للرهبان في صوامعهم وأخذهم عنهم بعض تعاليمهم ٠ من ذلك ما روى عن ابراهيم بن ادهم أنه قال « تعلمت المعرفة من راهب يقال له سمعان » (١) ٠

العامل الرابع : الثورة ضد الفقه والكلام

يرجع هذاالعامل الى ظروف اسلامية بحتة شأنه في ذلك شأن العاملين الأول والثاني : وذلك أن أتقياء المسلمين لم يجدوا في فهم الفقهاء والمتكلمين للاسلام ما يشبع عاطفتهم الدينية فلجأوا الى التصوف لاشباع هذه العاطفة ٠ أماالفقهاء فقد استنبطوا نوعا من الشريعة ليس فيه من التقوى الا اسمها أو رسمها ، كما أنهم وقفوا موقف عداء صريح من كل من يخالف موازينهم وحرفيتهم في فهم الدين ٠ وأما المتكلمون فقد ولدت حركتهم العقلية العنيفة شكا في كل شيء وأشاعت الحيرة والبلبلة في الأفكار ، فدفع ذلك بالناس الى تلمس اليقين من طريق آخر وهو طريق الوجدان والشهود الذي هو طريق الصوفية ٠ وسيأتي تفصيل الكلام في موقف الصوفية من الفقهاء والمتكلمين في الفصل الذي عقدناه عن الثورة الروحية في الاسلام ٠

---

(١) تلبيس ابليس ص ١٥٢

مصـــادر التصوف الاسلامـــي

سبق أن ذكرنا محاولة بعض المستشرقـــين رد التصوف برمته ـ الفلسفي منه وغير الفلسفي الى مصدر واحد ، وأوردنا ما أوردنا مـــن الاعتراضات على مثل هذه المحاولة وبينا استحالتها ٠

والحق أن التصوف الفلسفي لم يظهر في الاسلام الا بعـــد أن تهيأت الظروف الصالحة لظهوره واستعدت النفوس لقبوله وتوافرت العوامـــل على نموه ٠ وقد كانت هذه الظروف وتلك العوامل مزيجا مختلطا لا يقـــل في اختلاطه عن الامم التي تألفت منها الامبراطورية الاسلامية ذاتها ٠وأقصى مايستطيع البحث العلمي أن يكشف عنه هو أصول النظريات والأفكـــار الفردية عند هذا الصوفي أوذاك ـ لا النظريات الصوفية الفلسفية فـــي جملتها ٠ أما فكرة الاصل الواحد فسأغفلها كل الاغفال ، وسأشير فيمـــا يلي الى أهم المصادر التي أثرت في التصوف الفلسفي في صورته العامـــة مع الاشارة الى بعض المسائل الصوفية المتصلة بهذه المؤثرات ٠

المصدر الاول : القرآن والحديث

نعود مرة أخرى فنذكر القرآن والحديث كمصدر أول من مصـــادر التصوف الفلسفي كما ذكرناهما في مصادر الزهد : فقد استغل متصوفـــة الاسلام هذين المصدرين كما استغلهما المتكلمون والفلاسفة والشيعـــة وكل مفكر اسلامي ، واستخدم الصوفية في فهمهما طرقا متنوعة من التأويـــل وقرءوا في نصوصهما معاني جديدة لم يسبقوا اليها ، وحملوا هذه النصوص أحيانا مالا تحتمل كما فعل ابن عربي في كتابه « فصوص الحكم » الـــذي يخرج في كل فصل من فصوله صورة من صور مذهبه في « وحدة الوجود » مستندا الى طائفة من آيات القرآن ٠ وهو في هذا الكتاب وفي غيره من كتبـــه يكتب بلغتين : لغة الظاهر التيتفهم من منطوق النص القرآني ، ولغـــة الباطن وهي التأويل الصوفي الفلسفي الذي يخضع النص القرآني لـــه ـ

« فالوجه »في قوله تعالى « كل شيء هالك الا وجهه » (١) هو الذات الالهيــة التي لا تفنى ولا يعتريها التغير والفساد ، في مقابل المظاهر الوجوديـــة المتغيرة المتحولة التي نسميها عالم الظاهر أو الوجود الخارجي · و «الغيب» في قوله تعالى « الذين يؤمنون بالغيب »(٢) هو الله ، وعالم الغيب هو عالــم الألوهية في مقابل عالم الشهادة : فهما اسمان لشيء واحد منظور اليه مــن وجهين ، أو حقيقة واحدة منظور اليها باعتبارين : وبالاعتبار الأول هي الحق وبالثاني هي الخلق · وفي قوله تعالى «ونحن أقرب اليه من حبل الوريد»(٣) وقوله « ونحن أقرب اليه منكم ولكن لاتبصرون » (٤) يفسر القرب بأنه راجع الى أن الحق هو ذات العبد وحقيقته ، وليس أقرب الى الشيء من ذاته · والنور في قوله تعالى « الله نور السموات والأرض » (٥) المراد به الوجــود الحقيقي في مقابل الوجود الظاهري أوالاعتباري الذي هو « الظل » · ولما كان « الحق » هو الوجود الحقيقي الذي ينكشف به كل موجود كماتنكشف الأشياء بنور الشمس ، كان نور السموات – وهي ما علا من الموجـــودات ونور الارض – وهي ما سفل منها · و « القلم » الوارد ذكره في القرآن معناه عند ابن عربي العقل الأول ، و « اللوح المحفوظ » « النفس الكلية » ·

ومعنى «جهنم » البعد ومعنى «الكلمة » العقل ، وآدم هو الحقيقة الانسانية ومحمد – في حقيقته – هو الانسان الكامل وهكذا ·

المصدر الثاني : علم الكلام

وهو مصدر أغفله كثير من الباحثين ولم يقدروا أثره في تطور العقائد الصوفية مع أن كثيرا من المسائل الصوفية الفلسفية متصل بمسائل علــم الكلام ، أو هي ظاهرة في ثوب صوفي · والناظر في كتب التصـــــوف أمثال

(١) القصص ٧٨

(٢) البقرة ٢

(٣) ق : ١٣

(٤) الواقعة ٨٤

(٥) النور ٣٥

« اللمع » للسراج و « التعرف » للكلاباذي و « الرسالة » للقشيري يجد في أقوال الصوفية مدى استغلالهم لعلم الكلام ومزجهم لنظريات المتكلمين وأساليبهم بنظريات التصوف وأساليبه ・ وقد تسرب الى التصوف الفلسفي كثير من نظريات الأشاعرة والكرامية والشيعة والاسماعيلية الباطنية والقرامطة ・

ونكتفي بالاشارة هنا الى فكرة وحدة الوجود التي هي أخص مظهر للتصوف الفلسفي الاسلامي ・ فانها ـ فيما نعتقد ـ راجعة في أصل نشأتها الى تفكير كلامي بحت ، وليست ، كما يقول بعض المستشرقين وليدة عامل خارجي كالفلسفة الهندية ・ فقد بدأ المسلمون يبحثون في عقيدة التوحيد ، فوقعوا من حيث لايعلمون في القول بوحدة الوجود : بدءوا ببحث معنى الوحدانية فقالوا بنفي الشريك والضد والند والشبيه والمثيل ، وفسروا الله الواحد الواجب الوجود بمعنى أنه ينفرد بالوجود الحقيقي وان كل ما عداه عدم محض ، لأن كل ماعداه ممكن الوجود ـ أي وجوده من غيره لا من ذاته ・ ثم فسروا « واجب الوجود » بأنه الفاعل الحقيقي والقادر الحقيقي والمريد الحقيقي ・ سئل الجنيد عن التوحيد فقال : « هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل وحده لا شريك له » ثم توسعوا في معنى التوحيد فلم يقفوا عند نفي الشريك لله ، بل نفوا وجود كل ما سوى الله، وأنكروا الكثيرة وعدوها من فعل الخيال والوهم ، كما ذهب اليه ابن عربي ・ وهكذا انتهى بهم الأمر الى أن يقولوا بدلا من « لا اله الا الله » «لا موجود على الحقيقة الا الله » أو ما شاكل ذلك من العبارات الصريحة الدلالة على وحدة الوجود ・ وسموا عقيدة التوحيد الاصلية توحيد العوام ، ووحدة الوجود توحيد الخواص،وأوردوا لكل منهما تعريفات ・ يقول الجنيد في تعريف توحيد العوام « هو افراد الموحد بتحقيق وحدانيته » وفي تعريف الخواص « انه الخروج من ضيق الرسوم الزمانية الى سعة فناء السرمدية »・

المصدر الثالث : الافلاطونية الحديثـة

من غريب الأقدار أن يكون ذلك المصدر الهام الذي أثر في جميع مناحي الفلسفة الاسلامية والتصوف الاسلامي مجهول الاصل عند المسلمين مما يدل على أنهم لم يعرفوه في منبعه ، وانما عرفوا ما عرفوا عنه بطريق التلقـين الشفوي من جهة وبوساطة المختصرات التي ألفها بعض السريان المسيحيين من جهة اخرى . فهم لا يعرفون « أفلوطين » المؤسس الحقيقي لمذهـــب الأفلاطونية الحديثة ولا كتابة « التاسوعـــات » وان كان يشير اليـــه الشهرستاني اشارة عابرة ويلقبه بالشيخ اليوناني . وهم لايعرفون عــن « فورفوريوس » تلميذ أفلوطين المقرب وناشر كتبه اكثر من أنه صاحـــب كتاب « المدخل » الى منطق ارســـطو ـ وهو المدخل المعروف باســـم « ايساغوجي » ولا يعرفونّ عن « أبروقلس » الا رأيه في قدم العالم الذي رد عليه من المسيحيين يحيى النحوي ومن المسلمين الغزالي . ولا يعرفـــون الاالقليل المشوه عن « يمبليخوس » أكبر رجال الفرع الثاني لمدرســـة الافلاطونية الحديثة .

وقد يطول بنا الكلام لو عددنا الافكار الافلاطونية الحديثة التي تسربت الى التصوف الفلسفي الاسلامي وامتزجت بعناصره الاخرى . ويكفي أن نقول على سبيل المثال أن نظرية المتصوفين في الكشف والشهود افلاطونية حديثة في صميمها ، وكذلك نظرياتهم في المعرفة التي هي ترجمة لكلمـــة « غنوص » اليونانية ، وفي النفس وهبوطها الى هذا العالم ، وفي العقـــل الأول والنفس الكلية ، بل في الفيوضات : كلها مستمدة من مصـــادر أفلاطونية حديثة مع قليل أو كثير من التحوير .

ويحسن بنا أن نشير الى ثلاثة من أهم مؤلفات الفلسفة الأفلاطونية الحديثة عرفها المسلمون قبل انتهاء القرن الثالث الهجري ، وكانت لاشك معتمدهم في هذا المذهب ـ وان لم يعرفوها على أنها من مؤلفات هذا المذهب . ولكل من هذه المصادر الثلاثة تاريخ لا يزال محوطا بالغموض ، ولا يـزال رهن البحث والتحقيق .

أولها : كتاب أثولوجيا أرسطاطاليس : أو « قول في الربوبية » ويشير عنوان الكتاب الى نسبته الى ارسطو ،وهي نسبة برهن البحث الحديث على خطئها : اذ الكتاب ملخص لبعض أبواب كتاب : التاسوعات لأفلوطين ٠

الثاني : وهو أقل شهرة من الأول وان لم يكن أقل منه أثرا في الفلسفة والتصوف الاسلاميين وهو كتاب « الايضاح في الخير المحض » وهو منسوب خطأ الى ارسطو أيضا : اذ الكتاب في الحقيقة ملخص مهوش لكتاب « المبادىء الالهية » « اسطخيوسيس ثيولوغيقي » الذي ألفه ابروقلس أعظم رجال المذهب الأفلاطوني الحديث في مدرسة أثينا ٠

وأننا لا نعرف حتى الآن اذا كان كتاب الايضاح من تلخيص بعض المسلمين ممن كان له علم بكتاب أبروقلس ،أو أنه ترجمة لأصل يوناني أو سرياني ضاع ، ولكننا نعرف أن الكتاب قد ترجم من نسخته العربية الى اللغة اللاتينية ، وعرف في هذه الترجمة باسم « كتاب العلل » الذي وضع عليه القديس توما الاكويني (المتوفى سنة ١٣٧٤) شرحه المشهور٠

وبين كتابي أثولوجيا أرسطاطاليس والايضاح في الخير المحض مشابهة كبيرة لا في المادة فحسب بل في الاسلوب والاصطلاحات مما حمل بعض النقاد على القول بأن الكتابين صدرا عن قلم واحد ٠

الثالث : هو الكتابات التي كتبها كاهن سوري مجهول الاسم من تلامذة استيفن بارصديلي ـ من رجال القرن الخامس الميلادي : وقد نسبت خطأ الى المدعو ديونسيوس الاريوباغي أحد الذين تنصروا على يد القديس بولص ٠ ولكن هذا المدعو ديونسيوس الأريوباغي لم يكن الا كاهنا سوريا أخفى اسمه لأمر ما ٠ وعنوان الكتابات « الله المقدس » : والمعروف أنها ترجمت فور ظهورها مباشرة الى اللغة السريانية ، ثم الى اللغة اللاتينية سنة ٨٥٠ على يد سكوتس اريجينا ، وأنه لم ينته القرن التاسع الميلادي ـ الثالث الهجري ـ حتى كانت معروفة في العالم المسيحي من ضفاف دجلة الى المحيط الاطلنطي ٠

كان لهذه الكتابات تأثيرها في التصوف المسيحي ثم في التصوف الاسلامي من ناحية أنها تؤكد الجانب الالهي لا في المسيح وحده ، بل في الانسان من حيث هو انسان • وخلاصة الفكرة الرئيسية فيها أن طبيعة الانسان والطبيعة الالهية موجودتان في كل انسان ، وان الحياة الدنيا (حياة البدن) ليست سوى صورة من الحياة الالهية العليا ، وأن مصير الانسان الى الله ، ولا وسيلة للاتصال بالله الا برياضة النفس وتصفيتها ومعالجة الأحوال الصوفية ؛ بل لا وسيلة لمعرفة الله الا بها • واذن لا مجال للقول بالثالوث المسيحي ولا بالمعصية ولا بالكفارة من الذنوب •

وليس « الحلول » على هذه النظرية سوى صورة من صور اتحاد اللاهوت بالناسوت • كل شيء فيض من الله أو تجل له • وليس شوق الانسان الى الله الا علامة حنين النفس الى الرجوع اليه ، فان كل شيء منه واليه •

كانت هذه تعاليم الكنيسة الشرقية ، وكان لها صداها في الفكر الانساني عامة ، وفي التصوف الاسلامي بوجه خاص • فليس كلام الصوفية في الفيض الالهي والتجليات ، وقولهم في الله أنه الأول والآخر والظاهر والباطن – بالمعنى الفلسفي – الا صدى لبعض المعاني السالفة الذكر •

المصدر الرابع : التصوف الهندي

أشرنا فيمامضى الى رأي من يقول ان الفناء الصوفي نوع من النرفانا الهندية ورفضنا هذا الرأي على أساس أن النرفانا ظاهرة سلبية محضة وفكرة متفرعة عن مذهب تشاؤمي شامل ، في حين أن « الفناء » الصوفي له ناحيته الايجابية كما أن له ناحيته السلبية ، وأنه لا دخل له في فلسفة تشاؤمية في طبيعة الوجود • ومع ذلك فقد كان للتصوف الهندي أثره في بعض نواحي التصوف الاسلامي لا سيما ما يتصل منها بالطقوس الدينية والرياضات الروحية وأساليب مجاهدة النفس •

وقد شقت الثقافة الهندية طريقها الى بلاد الفرس وبلاد غربي آسيا

مما يلي الحدود الهندية قبل الفتح الاسلامي للهند بنحو ألف عام : أي قبل فتحها على يد السلطان محمود الغزنوي المتوفى سنة ٤٢١ هـ ٠ والدليل على ذلك أن مدينة بلخ كانت قبل الفتح الاسلامي بقرون من أهم مراكزالتصوف البوذي ومركزا لكثير من الأديرة القديمة ٠ وقد استمرت شهرة هـــذه المدينة وسمعتها الصوفية بعد الاسلام ونشأ فيها عدد كبير من أوائــل المتصوفة منهم ابراهيم بن أدهم الذي قال فيه الاستاذ جولد زيهر أن قصته حيكت على مثال قصة بوذا ، وشقيق البلخي وأبو حامد بن خضروية مــن مشايخ خراسان ٠ ومن الذين كان للتصوف الهندي أثر فيهم من غير شك أبو يزيد البسطامي الذي يقول عن نفسه انه تلقى طريقته عن أبي علــي السندي الذي كان يعلمه الطريقة الهندية المعروفة بمراقبة الأنفاس (١) ٠

المصدر الخامس : المسيحيــة

ذكرنا ما فيه الكفاية عن صلة الزهد في الاسلام بالرهبنة المسيحيـــة واشرنا الى الفوارق الاساسية بينهما ، كما بينا أن الذي كان له شيء مــن التأثير في الزهد الاسلامي هو الرهبنة المسيحية لا الدين المسيحي من حيث هو دين ٠ أما التصوف الاسلامي فقد كان لبعض العقائد المسيحية أثر فيه ، فقد قال بعض الصوفية بالحلول بالمعنى المسيحي كالحسين بن منصـــور الحلاج الذي يقول :

سبحان من أظهر ناسوتـــه سر سنا لاهوتــه الثاقب

ثم بـــدا لخلقـــه ظاهـــرا في صورة الآكل والشـارب

حتى لقـــد عاينـــه خلقـــه كلحظة الحاجب بالحاجب (٢)

وفي هذه الأبيات اشارة الى ثنائية الطبيعية الانسانية : اللاهـــوت والناسوت ، وهما اصطلاحان أخذهما الحلاج عن المسيحيين السريان الذين استعملوهما للدلالة على طبيعة المسيح ٠ وقد روى عن الحلاج أبيات اخرى

---

(١) تذكرة الاولياء لفريد الدين العطار ٠

(٢) الطواسين للحلاج نشرة ماسنيون ص ١٢٩

صريحة في الحلول ، والحلول عقيدة يقرنها المسلمون دائما بالمسيحيـــة : فهو يصف روحه والروح الالهي في حالة مزج تام حيث يقول :

مزجت روحك في روحي كمـــا تمزج الخمرة بالمـاء الزلال
فاذا مســــك شيء مسنـــى فاذا أنت أنا في كل حال(١)

أو اتحاد تام حيث يقول :

أنا من أهوى ومن أهـــوى أنا نحن روحـــان حللنا بدنـــا
فاذا أبصرتنـــي أبصرتـــه واذا أبصرته أبصرتنا (٢)

واخذ بعض متفلسفة الصوفية بفكرة التثليث وان كانوا فهموها بمعنى غير المعنى المسيحي ، وذلك كابن عربي الذي يقول في « فصوص الحكـم »: « اعلم وفقك الله أن الأمر كله (يعني الخلق) مبنى في نفسه على الفرديـة ولها التثليث فهي من الثلاثة فصاعدا : فالثلاثة أول الأفراد وعن الحضرة الالهية وجد العالم فقال تعالى « انما قولنا لشيء اذا اردناه نقول له كـــن فيكون » • وهذه ذات ارادة وقول • فلولا هذه الـــذات وارادتهـــا ـ وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما ، ثم لولا قوله عند هـــذا التوجه « كن » لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء »(٣) •

ويجهر ابن عربي برأيه في التثليث في صراحة عجيبة حيث يقول :

تثلث محبوبي وقد كان واحد كماصير الأقنام بالذات أقنما

ويتخذ من التثليث أساسا لكل انتاج وكل ايجاد في عالمي الكائنات والمعاني على السواء • فالانتاج في العالم الطبيعي قائم على ثلاثة :الأب والأم والابن ، والانتاج في الاستدلال القياسي قائم على ثلاثة حدود وثلاثة قضايا وهكذا •

وفيما ذكره ابن عربي عن « الكلمة » والحقيقة المحمدية التي يقول انها كانت في الوجود قبل أن يخلق الله العالم وان بواسطتها ومن اجلهـا خلق

(١) الطواسين ص ١٣٤
(٢) الطواسين ص ١٦٥ ، ١٧٥
(٣) أول الفص الحادي عشر ص ١١٥ من نشرتنا للفصوص •

الله الخلق ، مسحة من الفلسفة المسيحية التي وصلته على النحو الذي صاغها مفكرو الآباء المسيحيين بالاسكندرية منصبغة الى حد كبير بأفكار اسلامية أدخلها عليها بعض فلاسفة الاسلام ومتصوفيه أمثال الحلاج (١) ٠

أدوار التصوف ومدارسه

مر التصوف ــ اذا استعملنا هذه الكلمة بأوسع معانيها ــ بأدوار مختلفة متمايزة لكل منها مميزاته وخصائصه ، بل يكاد يكون لكل منها زمن معين ظهر فيه ٠ وقد ذكرنا أن أسم « الصوفي » لم يظهر ولم يشع استعماله قبل المائتين ٠ والحقيقة أنه لم يوجد الى ذلك العهد شيء ينطبق عليه وصف « التصوف » بمعناه الدقيق : أي الحياة الروحية المنظمة ذات الأحوال والمقامات والمواجد والأذواق والاشراق ، وانما الذي وجد هو الزهد ٠ فلو فهمنا التصوف بمعناه العام ، اعتبرنا الزهد أول دور من أدواره ٠ ولم يكن الصوفي في هذا الدور يعرف باسم الصوفي ، بل كان يطلق عليه اسم الزاهد أو العابد أوالفقير أوالناسك أو القارىء ٠ والقراء اسم قديم للزهاد (٢) ٠ولم يكن لهذه الالفاظ معنى زائد على شدة العناية بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة ، والفقر والزهد في الدنيا بعض مظاهر ذلك ٠

فأساس الزهد في العصر الأول كان الفقر وانكار الذات وهجر الدنيا ــ أو على الاقل تحقيرها ؛ مع مراعاة دقيقة لآداب الشريعة وأوامرها ٠ وبهذا المعنى نستطيع أن نعد النبي عليه السلام والصحابة التابعين من الزهاد ، وكان زهدهم من النوع البسيط الساذج الذي لا يعدو ما ذكرناه مع استشعار شديد بالخوف من الله وعذابه ، والرجاء في جنته وثوابه ، والمبالغة في تقدير المعصية ٠

لم يكن الزهد في هذا العصر الاسلامي المبكر حركة من الحركات الدينية ، ولا مذهبا من المذاهب ،ولا نظاما جماعيا ، بل كان نزعة فردية

---

(١) انظر تعليقاتي على النصوص ٠ ج ٢ : ص ١٣٣ ــ ١٣٤

(٢) تلبيس ابليس ص ١٦٠

رائدها الدين وحده : القرآن وسنة الرسول · والظاهر أن المسلمين في هذا العصر كانوا منصرفين الى الجهاد في سبيل الله ونشر دعوته اكثر من انصرافهم الى حياة الزهد والاعتكاف ، فان الجهاد – وهو بذل النفس
~~من انصرافهم الى حياة الزهد والاعتكاف ، فان الجهاد – وهو بذل النفس في سبيل~~
الله – كان اكبر شرف يناله المسلم ، وكان نظير الاستشهاد عند المسيحيين ·

وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : «لكل نبي رهبانية ، ورهبانية هذه الأمة الجهاد» · والظاهر من سير بعض كبار المجاهدين في الاسلام أن الجهاد كان ينظر اليه بنفس النظرة التي نظر بها فيما بعد الى الزهد ، فان كثيرا من صفات الزهد والتقشف ونحوهما خلعت على المجاهدين · ولكن سرعان ما تحول هذا الزهد البسيط الى زهد عميق معقد ، وأصبحت له حياة منظمة وقواعد وشروط وشيوخ · فقد ظهر بعد الزهاد الاوائل زهاد آخرون سموا أنفسهم بأسماء مختلفة كالقصاص والبكائين والوعاظ ، وأصبح لهؤلاء حلقات يعقدونها للوعظ والقصص والتعليم ، صارت فيما بعد نواة لمدارس الزهاد التي بدأت تظهر بعد القرن الأول الهجري بقليل · وهنا أصبح الزهد حركة دينية واتجاها خاصا في الحياة ، كما أصبح ظاهرة جماعية منظمة داخل صوامع وربط أشبه ما تكون بصوامع الرهبان المسيحيين وأديرتهم ·

ومن مميزات هذا الزهد الجديد المبالغة في ناحيتين : الناحية التعبدية التي ظهرت في المبالغة في النوافل والذكر ، والناحية الاخلاقية التي أهم مظاهرها « التوكل » الذي هو أساس الاخلاق الصوفية جميعها ، كالزهد في الدنيا والاشتغال بالله وحده ومراعاته في كل فكر وعمل ؛ وترك الكسب والتطبب ، وعدم الاكتراث بحظوظ النفس ومدح الناس وذمهم ·

وقد ظهر في هذه الحقبة من الزمن مدرسة المدينة ومدرستا البصرة والكوفة على التوالي ·

أما في « المدينة » فقد كان الزهد الساذج الذي استمد مادته وقوته من القرآن والحديث مباشرة ، وكان النبي وصحابته المثال الذي احتذاه زهاد

المسلمين . وظل الأمر على هذا النحو حتى بعد أن انتقلت قاعدة الخلافة من المدينة الى دمشق زمن الامويين . فان اتقياء المسلمين الذين كانوا على مذهب السلف ظلوا مستمسكين بسلفيتهم ، وقاوموا كل أثر يأتيهم من قبل بني أمية ، سياسيا كان أو غير سياسي . وأبرز دليل على ذلك ابو ذر الغفاري المتوفى سنة ٣٢ الذي قضى الشطر الاكبر من حياته في مناهضة بني أمية وأساليب حياتهم وحكمهم ، والسخط على أغنياء عصره ، داعيا الى حياة اشتراكية عادلة في حدود الاسلام وتعاليمه . ومن كبار زهاد هذه المدرسة أيضا حذيفة بن اليمان الذي كان أول من تكلم في القلوب وآفاتها . ومنهم سلمان الفارسي وعبيدة بن الجراح وعبد الله بن مسعود والبراء بن مالك الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم « رب أشعث أغبر ذي طمرين لايؤبه به : لو أقسم على الله لأبره منهم البراء بن مالك » .

وفي « المدينة » نفسها ظهر من جيل التابعين سعيد بن المسيب المتوفى سنة ٩٠ . وكان كأبي ذر الغفاري من أكبر المناوئين لبني أمية .

أما مدرسة «البصرة » فكانت الى جانبها الاسلامي متأثرة الى حد ما بثقافة الهند لاسيما في الناحية العملية من التصوف حيث اخذ الصوفية بمبدأ تعذيب البدن بالصوم ونحوه لتطهير النفس والتخلص من آفاتها والصعود بها الى عالمها العلوي . وفي « البصرة بعد الصوفية عن الاشتغال بالسياسة وحاولوا اقامة التصوف على أساس عقلي وديني معتمدين على الكتاب والسنة وسيرة الصحابة .. وأبرز شخصية في هذه المدرسة الحسن البصري المتوفى سنة ١١٠ هـ .

وفي « الكوفة » ظهر التشيع لآل البيت ، وقام الصوفية بدور هام في السياسة . وسواء أكان أول من تسمى باسم الصوفي جابر بن حيان الشيعي، أو أبا هاشم الكوفي، فان هذا الاسم ظهر أول ما ظهر في « الكوفة » التي كانت آرامية الثقافة متأثرة بالمذهب المانوي الذي ظهر في تصوف الكوفيين في مسألة الحب الالهي . وقد كان للتشيع أثر غير قليل في تصوف مدرسة « الكوفة » بل كان يطلق على مذهب يكاد يكون شيعيا ظهر بها وكان آخر أئمته عبدك

الصوفي الذي توفي في بغداد سنة ٢١٠ ٠ وكان من تعاليمه أن الدنيا حرام كلها لا يحل الأخذ منها الا بالقوت ٠ وكان لا يأكل اللحم ويقول ان الامامة بالتعيين ٠ ومن أشهر رجال هذه المدرسة طاووس بن كيسان من أهل اليمن ٠ مات سنة ١٠٥ هـ وسعيد ابن جبير الذي مات مقتولا ٠

وقد كانت الثقافة الآرامية التي امتازت بها مدرسة الكوفة امتدادا للفكر الفلسفي الشرقي الذي تكون خلال القرون الستة الميلادية الأولى ، مستمدا مادته من الفكر اليوناني والفارسي: أي أنه كان مزيجا من الفلسفة الأرسطية والطب والكيمياء اليونانيين والميتافيزيقيا الفارسية ٠ فلما نقلت هذه الثقافة الى اللغة العربية أثرت في الوسط الاسلامي عن طريقين :

الأول – عن طريق تأثيرها في الفرق الشيعية المتطرفة ، وبالتالي في الفكر الصوفي في ميدان البحوث الغنوصية ٠

الثاني – عن طريق تأثيرها في المتكلمين في البحوث الميتافيزيقية ٠

وقد ظهرت في الكوفة جماعة عرفوا بالروحانيين ،منهم حبان الحريري وكليب اللذان توفيا قبل المائتين ، وعلى يديهما ظهر تحول كبير في مدرسة الكوفة باتجاههما اتجاها اباحيا٠ لم يعتدا بظاهر الشرع – أي بأحكام الشرع التي تجري على الجوارح ، واعتبرا الزهد شيئا منافيا لاشباع الحياة الروحية ٠ ومن هنا جاءت الاباحية ، غير أنها لم تكن اباحية مطلقة تمنح لكل انسان ، بل للواصلين الى نهاية السبق في طريق العبادة ٠ ومن المأثور من أقوال هؤلاء الروحانيين قولهم : « ان العباد يصلون بعبادتهم الى منزلة هي غاية السبق من تضمير أنفسهم وحملها على المكروه ٠ فاذا بلغت تلك الغاية ، تعطى ما تشتهي » (١) وقد شاع في مذهب أهل الكوفة التجسيم ، فأجاز أبو شعيب الكلال المتوفي سنة ١٧٠ على الله الفرح والحزن والتعب والراحة والملالة والرؤية ونحو ذلك (٢) ٠

ومن « الكوفة » انتشر التصوف الى ما وراء العراق ، وبخاصة في ايران

---

(١) التنبه للملطي ص ٧٤ ٠ قارن الميزان للذهبي رقم ٢٧٦٧

(٢) مقالات الاسلاميين للأشعري ص ٢١٣ ، ٢٨٨ والفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣٢١

حيث كانت المزدكية منتشرة قبل الاسلام • وفي ايران ظهرت مدارس صوفية متعددة مختلفة في اتجاهاتها النظرية والعملية سنعرض لها بالتفصيل فيما بعـــد •

ولما أصبحت « بغداد » مركز الاسلام السياسي والثقافي ، وضعف شأن التصوف في البصرة ، وورثت بغداد التصوف البصري والمدني معا ، وضعت له أسسا وقواعد ، ولذا نجد في تصوف المدرسة البغدادية زهد أهل البصرة الذي كان متأثرا بنظريات المعتزلة الكلامية ، وزهد أهل المدينة الذي كان متأثرا بالحديث • ومن أبرز من ظهر فيهم الأثر الأول الحارث بن أســـد المحاسبي المتوفي سنة ٢٤٣ • في حين ظهر الأثر الثاني في أحمد بن حنبل المتوفي سنة ٢٤١ •

* * *

وفي أخريات القرن الثاني الهجري تحول الزهد الى التصوف وولـــد في الاسلام علم جديد في مقابل علم الفقه : أو بعبارة أدق انقسم علم الشريعة الى قسمين : علم الفقه الذي يبحث في الأحكام التي تجري على الجوارح ، وعلم التصوف الذي يبحث في باطن الشريعة وتفهم أسرارها ، والنظر في العبادات وأثرها في النفوس وما يترتب عليها من أحوال نفسية وفوائـــد روحية • وكان بدء هذا التحول في البصرة التي كانت مركز للزهاد والمحاربين لاستعمال الطقوس الدينية والتقاليد ، معتبرين الزهد أمرا باطنيا وصلة روحية صرفة بينهم وبين الله ، مخالفين في ذلك أهل الشـــام الذين كانـــوا يعظمون من شأن هذه الطقوس والتقاليد • يقول ابن تيميـــة في رســـالة « الصوفية والفقراء » (١) •

« أول ما ظهرت الصوفية من البصرة ، وأول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد (المتوفي سنة ١٧٧) من أصحاب الحسن (البصري) • وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو

(١) ص ٣ ـ ٤

ذلك مالم يكن في سائر الأمصار . ولهذا كان يقال « فقه كوفي وعبادة بصرية » . كأنما حدث رد فعل للحركة التي قام بها أهل الكوفة في البحث في الفقه والاجتهاد في مسائل القضاء والامارة . فأراد أهل البصرة أن يتداركوا ما عدوه نقصا في مسلك الكوفيين فاعتنوا هم بأمور العبادات والأحوال .وفي هذا يقول ابن تيمية في نفس رسالته(١) « انالأمور الصوفية التي فيها زيادة في العبادة والأحوال خرجت من البصرة ، فافترق الناس في أمر هؤلاء الذين زادوا في أحوال الزهد والورع والعبادة على ما عرف من حال الصحابة ..... والحقيقة أنهم في هذه العبادات والأحوال مجتهدون ، كما أن جيرانهم من أهل الكوفة مجتهدون في مسائل القضاء والامارة » .

هنا تدرج التصوف من زهد بسيط لا قواعد له ولا أصول غير قواعد الدين وأصوله ، الى حياة روحية منظمة مؤسسة على قواعد مرسومة ،وعلى أساليب من الرياضيات والمجاهدات مقررة ، وعلى دراسة لأحوال النفس لمعرفة أمراضها وعللها ، ثم معالجة هذه الأمراض والعلل .

ومجمل القول في هذا الدور الانتقالي من أدوار التصوف ، أنه كان الاتصاف بالأخلاق الدينية وادراك معاني العبادات ومغازيها الباطنية البعيدة . سئل الجنيد عن التصوف فقال : الخروج عن كل خلق ردي والدخول في كل خلق سني » . وقال ابن القيم الجوزية في مدارج السالكين - شرح منازل السائرين للهروي : « واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق » .

ولما كانت الارادة مصدر الأفعال الاختيارية كلها ، جعل الصوفية علمهم مبنيا عليها : لأنها حركةالقلب ، والنظر في تفصيل أحكام الارادة هو النظر في حركات القلوب كالرغبة والرهبة والخوف والرضا والحب والكره والقناعة والتوكل والشكر والصبر والحياء وما الى ذلك من الأحوال .

---

(١) الصوفية والفقراء ص ١٢ - ١٣

يقول ابن القيم الجوزية في شرح مدارج السالكين في هذا المعنى : « ان هذا العلم (أي التصوف) مبنى على الارادة ، فهي أساسه ومجمع بنائه . وهو يشتمل على تفاصيل أحكام الارادة . وهي حركة القلب . ولهذا سمي علم الباطن - كما أن علم الفقه يشتمل على تفاصيل أحكام الجوارح ولهذا سمي علم الظاهر » .

وينتهي هذا الدور الانتقالي بانتهاء القرن الثاني تقريبا : وأهم مميزاته الزهد المنظم . والرضا والتوكل . ومن أشهر من ظهر فيه من الصوفية ابراهيم بن أدهم المتوفي سنة ١٦١ ومعروف الكرخي المتوفي سنة ٢٠٠ ورابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥ وداود بن نصير المتوفي سنة ١٦٥ والفضيل بن عياض المتوفي سنة ١٨٩ .

* * *

دخل التصوف بعد ذلك في دور جديد هو دور المواجد والكشف والأذواق . ويقع هذا الدور في القرنين الثالث والرابع اللذين يمثلان العصر الذهبي للتصوف الاسلامي في أرقى وأصفى مراتبه . كان الدور السالف دور انتقال كما قلنا ، اعتبر فيه التصوف طريقا من طرق العبادة يتناول أحكام الدين من ناحية معانيها الباطنية وآثارها في القلوب ، فكان بذلك مقابلا لعلم الفقه الذي يتناول ظاهر العبادات ، فأصبح في هذا الدور طريقا لتصفية النفس وتحصيل المعرفة في مقابل طريقة أهل النظر من المتكلمين . لم يقف الأمر عند القيام بالرياضات والمجاهدات بقصد تحصيل الأحوال والمقامات بل اتخذ الصوفية من طريقهم وسيلة للكشف عن معاني الغيب وأداة لتحصيل المعرفة الذوقية التي لا وسيلة لغيرهم الى ادراكها . ولذلك أطلقوا على علمهم أسماء جديدة تشير الى هذا المعنى فسموه علم الأسرار وعلم المكاشفات وعلم الأحوال والمقامات وعلم الأذواق وما شاكل ذلك .

وقد فرق الصوفية - وهي تفرقة انتفع بها الغزالي واستغلها الى أقصى حد - بين نوعين من العلم : العلم الذي يكتسب عن طريق العقل

واعمال الفكر ، وهذا يخصونه باسم « العلم » فاذا أطلق اللفظ من غير تقييد انصرف اليه والآخر العلم الذي يدرك بطريق أشبه بالالهام ويلقى في القلب القاء ولا يدري كنهه ولا مصدره ، ولا يمكن تفسيره أو تعليله : وهو العلم الذوقي أو المعرفة (Gaosis) كما فرقوا بين العالم والعارف ، وأطلقوا أسم العارف على الصوفي دون غيره ٠

من هنا أصبحت المعرفة غاية وهدفا يسعى اليه الصوفي ، وأصبحت الطريقة الصوفية بما فيها من مجاهدة ورياضة نفس ، وسيلة ـ لا غاية في نفسها ـ لتحصيل المعرفة بالحقائق ، وتوقيف صاحبها على الأسرار الغيبية، كما أصبحت أكبر سعادة أو غبطة ينالها الصوفي ٠

واذا كانت المعرفة سبيل الوصول الي اليقين ، فأي سعادة لطالب اليقين وطالب الحقيقة أعظم منها ؟ نجد هذا التحول ظاهرا في التعريفات التي وضعها صوفية القرن الثالث للتصوف ٠ فنجد معروف الكرخي يصف التصوف بأنه « ادراك الحقائق واليأس مما في أيدي الناس » : يريد بذلك ادراك الحقائق الالهية بواسطة الكشف ، والزهد فيما في أيدي الناس من متاع الدنيا ٠

وقد انصرفت عناية بعض المتأخرين من الصوفية الى ناحية الكشف ورفع الحجاب عن عالم الغيب فكثر كلامهم فيها وادعاءاتهم لها ٠ وكانت طريقتهم في ذلك مجاهدة النفس وتصفية القلب من كل ما سوى الله وتغذية الروح بالذكر والأدعية والاكثار من النوافل ٠ وكثر كلامهم في حقائق الموجودات العلوية والسفلية وادعوا أنهم يدركون الواقعات قبل حدوثها ، وأنهم يتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية بحيث تصير طوع ارادتهم ٠ ولهم في ذلك حكايات تربو على الحصر مما يعد عادة من كراماتهم ٠

فأهم مميزات هذا الدور اصطباغ التصوف بصبغة ثيوسوفية غنوصية، وتنظيم الطريق الصوفي الذي خطط فيه الصوفية معارج روحية : كل منها

ـ بأسلوبه الخاص ـ يؤدي الى الله ومعرفته • وأبرز مظاهره أن « التجربة الصوفية » أصبحت المحور الذي تدور حوله حياة الصوفي : فهو ينظمها ويحللها ويراقبها ويفسر بها في النهاية نظرياته • ولذلك أمكن أن يقال ان علم التصوف استبطان منظم للتجربة الدينية ، وهذا الوصف أصدق على تصوف هذا الدور منه على تصوف أي دور آخر •

* * *

ظهرت في هذا الدور مدارس صوفية كثيرة ونبغ فيه من كبار المشايخ من لا يحصون عدا ،وهي مدارس تتلاقى عندالمعالم العامة فيالطريق الصوفي، وتختلف اختلافا قليلا في اتجاهات وتفاصيل مذاهبها • وأهم هذه المدارس على الاطلاق مدرسة بغداد ومؤسسها أبو عبد الله الحارث المحاسبي المتوفي سنة ٢٤٣ ،ومدرسة مصر والشام ومؤسسهاذوالنون المصري المتوفي سنة٢٤٥، ومدرسة نيسابور ومؤسسها حمدون القصار المتوفي سنة ٢٧١ : وسنكتفي بذكر اشهر رجال هذه المدارس والنظريات الغالبة فيهم •

اما مدرسة بغداد فاكبر ممثل لها مؤسسها المحاسبي كما قلنا : وقد صحب المحاسبي أو صحب من صحبه وأخذ عنه بطريق مباشر أو غير مباشر كل من ينتمي الى هذه المدرسة لأمثال أبي القاسم الجنيد المتوفي سنة ٢٩٧ ، وأبي حمزة البغدادي المتوفي سنة ٢٨٩ ، وأبي بكر اسماعيل بن اسحق السراج المتوفي سنة ٢٨٦ ، وأبي الحسن سري السقطي المتوفي سنة ٢٥٧ وكثير غيرهم •

وتحوم نظريات هذه المدرسة حول المسائل الصوفية الآتية :

١ ـ التوحيد بمعناه الكلامي والصوفي ، وما يتصل بذلك من مسائل المعرفة بالله والمحبة الالهية والفناء في الله والبقاء به •

٢ ـ النفس وآفاتها : والأحوال والمقامات الصوفية : كالوجـد والشوق والقرب والأنس والغيبة والحضور والايثار والذكر والتوبة ورؤية الله في الدنيا والآخرة •

ومنهج المحاسبي في التصوف منهج منطقي تحليلي يظهر فيه ادراكه للصلة بين الأسباب ومسبباتها في تطور الحياة الروحية : من ذلك تحليله لأسس العبادة حيث يقول « أساس العبادة الورع وأساس الورع التقوى ، وأساس التقوى محاسبة النفس ، وأساس المحاسبة الخوف والرجاء ، والخوف والرجاء يرجعان الى العلم بالوعد والوعيد ، يرجع الى تذكر الجزاء ، وتذكر الجزاء يرجع الى الفكر والاعتبار » (١) أي أن الانسان اذا فكر في نفسه وفي الخلق واعتبر ، أدى به ذلك عن طريق السلسلة السالفة الذكر الى عبادة الله عبادة صادقة . ليس هذا تصوفا ساذجا بسيطا ، بل هو تصوف منهجي له منطقه الخاص .

وقد عرف المحاسبي بطريقته الخاصة التي من أجلها سمي «المحاسبي» وهي طريقة اخضاع الأعمال والأفكار للنقد والاختبار لمعرفة مدى صدقها ومراعاتها لحقوق الله . وهذا هو معنى الرعاية التي ألف فيه كتابا خاصا . وتقتضي هذه الطريقة البحث عن معقولية العلم ، فانه ليس كل علم نظري معقولا : كما تتضمن البحث في ماهية الايمان والمعرفة ، لأن هناك فرقا بين العلم بالايمان ، والعلم به مع العمل . ولهذا اتخذ المحاسبي « الأيمان بالله » أساسا بنى عليه جميع أحوال القلب وحركاته . ووظيفة العقل عنده (٢) ليست في ادراك الخير والشر ولكن عمله منحصر في ادراك الحكمة في تفضيل الله لفعل على فعل :أي أن العقل وحده غير كاف في معرفة الخير والشر كما ذهبت اليه المعتزلة ، ولكنه كاف في ادراك حكمة التشريع الالهي . ومن هذا الطريق تحصل الفوائد الروحية للنفس وتصح اراداتها .

مدرسة نيسابور في القرن الثالث

في منتصف القرن الثالث الهجري انتقل مركز التصوف من بلخ أقدم مركز للتصوف في خراسان الى نيسابور حيث ظهرت فرقة « الملامتية »

(١) تذكرة الاولياء لفريد الدين العطار ج ١ ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧

(٢) راجع مقاله في ماهية العقل

ولم تكن مدرسة نيسابور منقطعة الصلة بمدرسة بلخ ومدرسة بغداد بل كانت على صلة بهما عن طريق الزيارة والتلمذة والصحبة ٠

ويقوم التصوف الملامتي على اساسين رئيسيين : « الملامة » و «الفتوة» وهما أكثر المصطلحات جريانا على ألسنة أهل هذه الفرقة ٠ أما « الملامة » فيقصدون بها كبح النفس واتهامها وتأنيبها على ما فرط منها ورؤيةالتقصير فيما يصدر عنها من أعمال الطاعة ٠ وأما « الفتوة » فاسم أطلق في الأصل على مجموعة من الفضائل أخصها الكرم والسخاء والمروءة والشجاعة ، فلما دخلت الى أوساط الصوفية اكتسبت معنى الايثار والتضحية وكف الأذى وبذل الندى وترك الشكوى واسقاط الجاه ومحاربة النفس ٠ وقد ظهرت كل هذه المعاني في كتابات الصوفية الملامتية على السواء ، وشكلت أفكارهم ونظرتهم الى الحياة الروحية ٠ بل ان نظرية الملامتية فيالملامة ـ فيما أرى ـ فرع من نظريتهم في الفتوة ٠

ومن أشهر رجال الملامتية الذين عرفت لهم نظريات في الفتوة الصوفية وتختلف نوعا ما عن نظريات البغداديين ، أبو حفص الحداد وحمدون القصار ٠ قيل أن مشايخ بغداد اجتمعوا يوما عند أبي حفص فسألوه عن الفتوة فقال: « تكلموا أنتم فان لكم العبارة واللسان » فقال الجنيد : « الفتوة اسقاط الرؤية وترك النسبة » ، فقال أبو حفص « ما أحسن ما قلت : ولكن الفتوة عندي أداء الأنصاف وترك مطالبة الانصاف » فقال الجنيد : قوموا يا أصحابنا فقد زاد أبو حفص على آدم وذريته ٠ (١)

فالفتوة عند الجنيد « اسقاط الرؤية أي عدم النظر الى الأعمال نظرة اعتبار وتقدير ٠ وهي « ترك النسبة » أي اسقاط العلائق والروابط التي تربط الانسان بأي موجود سوى الله ٠ وعلى ذلك فالفتوة عنده هي الزهد الكامل ٠ أما أبو حفص فيرى الفتوة في أداء ما يراه الصوفي انصافا وعدلا : أي القيام بجميع الواجبات الشرعية والاجتماعية دون أن يطالب القائم بها بانصاف

---

(١) الحلية ج ١٠ ص ٢٣٠

من جانب الشرع أو جانب المجتمع • أي أن الفتوة عنده هي التضحية الخالصة (١) •

وليس الجديد في مدرسة نيسابور الملامتية أنها أضافت مصطلحات أو صيغا جديدة في التصوف ، ولكن الجديد فيها أنها عنيت ببحث الجانب السلبي للمعاني الصوفية التي كانت سائدة في عصرها • فالملامتي لا يتحدث عن مدح الأفعال والثناء عليها بقدر ما يتحدث عن ذم الأفعال واللوم عليها ورؤية التقصير فيها • وهو لا يتكلم عن الاخلاص بقدر ما يتكلم عن الرياء • وهو يفضل الحديث عن نقائص الأعمال ومساوئها على الكلام في مناقب الأعمال ومحاسنها • ولهذا كثر في مذهب رجال الملامة الكلام عن « النفس اللوامة » و« جهاد النفس » و« رعونات النفس » و« دعاويها » و « العبودية » و « التضحية » ونحو ذلك من المعاني التي تعبر عن روح مذهبهم : تلك المعاني التي تسربت الى تصوفهم من مصدرين أساسيين : الفلسفة الزرادشتية المجوسية ، ونظام الفتوة • وكلا المصدرين فارسي أو فارسي هندي :

وان نظرة كبار الملامتية كأبي عثمان الحيري وحمدون القصار الى العالم باعتباره شرا لا خير فيه ، وأن الملامتي يجدر به التزام الحزن والكمد ورؤية التقصير في الأفعال مهما جود فيها ، واتهام نفسه دائما بهذا التقصير ، لتشهد بأنها نظرة تشاؤمية غير اسلامية ، أو انها ـ كما يقول أبو بكر الواسطي ـ من أصل مجوسي • قيل أن الواسطي لما دخل نيسابور سأل أصحاب أبي عثمان الحيري : بماذا كان يأمركم شيخكم ؟ فقالوا « كان يأمرنا بالطاعات ورؤية التقصير فيها فقال أمركم بالمجوسية المحضة : هلا أمركم بالغيبة عنها برؤية منشئها ومجريها ؟ (١) • وفي هذا المعنى يقول ابو عثمان الحيري نفسه « لا يرى أحد عيب نفسه وهو يستحسن من نفسه شيئا ، وانما يرى عيوب نفسه من يتهمها في جميع الأحوال » (٢) • وسيأتي مزيد تفصيل للملامة باعتبارها من أهم أساليب المجاهدة •

---

(١) أنظر كتاب الملامتية والصوفية وأهل الفتوة للمؤلف • ص ٣٦ ـ ٣٧

(١) الرسالة القشيرية ص ٣٢

(٢) طبقات الشعراني جـ ١ ص ٧٤

مدرسة مصر والشام في القرن الثالث

ظهرت هذه المدرسة في القرن الثالث الهجري ، وأشهر من نبغ فيها على الاطلاق ذو النون المصري المتوفي سنة ٢٤٥ • ويعتبر ذو النون في نظر كثيرين من القدماء والمحدثين المؤسس الحقيقي للتصوف الثيوسوفي في الاسلام • وقد عرفت مصر والشام بثقافتهما الأفلاطونية الحديثة التي انتشرت في هذه المنطقة في النصف الأول من القرن الثالث الهجري • وفي هذه المنطقة عاش ذو النون الذي يظهر تأثره بها الى أقصى حد ، فقد اشتغل بعلوم الأسرار - السحر والطلسمات والكيمياء ومزجها بالتصوف على نحو ما فعل رجال الافلاطونية الحديثة في عصرها المتأخر - عصر يمبليخوس وأبروقلس • كان حكيما (بالمعنى اليوناني) (١) وزاهدا ومحدثا وعالما بالكيمياء • وكان - على حد قول عبد الرحمن جامي (٢) أول من تكلم في الأحوال والمقامات • واذا قلنا الأحوال والمقامات فقد قلنا التصوف كله من حيث هو معراج روحي يقطعه السالك الى الله • وكان كذلك أول صوفي اسلامي تكلم في المعرفة على أساس علمي منظم ، وأول من اعتبر المعرفة بالله الغاية القصوى من الطريق الصوفي ، كما اعتبر ابو يزيد البسطامي « الفناء في الله » غاية هذا الطريق •

يقول ذو النون « انه بمقدار ما يعرف العبد من ربه يكون انكاره لنفسه ، وتمام المعرفة بالله تمام انكار الذات » • والمقصود بمعرفة الله هنا ادراك العبد أن الحق وحده هو الفاعل لكل شيء ، المريد لكل شيء ، القادر على كل شيء : وأن العبد لا فعل له ولا قدرة ولا ارادة • وهكذا تؤدي المعرفة بالله - كما يفهمها ذو النون - الى تمام انكار الذات : اذ يصبح العارف محوا لا فعل له ولا أثر • وهذا معنى الفناء الصوفي الذي تحدث عنه أبو يزيد وكان أول من أفاض القول فيه •

وقد فصل ذو النون القول في المعرفة وانواعها ودرجاتها وطرق

---

(١) وصفه بهذا الوصف القفطي (ص ١٨٥ ط ليبزت) والمسعودي وغيرهما •

(٢) نفحات الانس

الوصول اليها على نحو لم يسبق اليه • فمعرفة وحدانية الله طريقها الكتاب والسنة ، ومعرفة فردانيته وقدرته طريقها الكشف ، ومعرفة اسم اللهالأعظم هبة من الله يختص بها من يشاء من عباده •

ولا شك أن المام ذي النون المصري بعلوم الأسرار كان له أثره في تصوفه، فقد اعتبر التصوف واحدا من هذه العلوم • ولعله كان في ذلك متأثرا بجابر ابن حيان صاحب الكيمياء الذي كان صوفيا أيضا ، اذ الصلة بين التصوف وعلوم الأسرار أقدم من ذي النون ، لأنها ترجع ـ فيما يقال ـ الى الامام جعفر الصادق وتلميذه جابر بن حيان المذكور ، غير أن ذا النـون كان له الفضل في تعميق فكرة « الباطنية » وتطبيقها في نواح شتى من تصوفه • من ذلك مثلا أنه في كلامه عن التوبة ـ وهي أول المقامات الصوفية ـ يذكر نوعين : توبة العوام وتوبة الخواص التي هي من العلم الباطن فيقول : توبة العوام تكون من الذنوب ، وتوبة الخواص تكون من الغفلة ـ أي الغفلة عن ذكر الله • (١) وفي كلامه عن « المحبة» يقول « انها سر من أسرار الله لا يجوز الخوض فيها » • بل انه تحت تأثير فكرة السرية أو الباطنية في التصوف ، كثيرا ما يستعمل لغة الرمز التي كانت شائعة في بعض الاوساط اليونانية ، كأن يتحدث عن « كأس المحبة » « التي يسقى الله بها المحبين » (٢) • ومما يتصل بباطنية التصوف الوجد والسماع ـ وهما المظهر الخارجي لما يعتلج في نفس الصوفي من أحوال باطنية • وقد كان ذو النون أول من وضع تعريفا لهاتين الحالتين • وبالاضافة الى المصطلحات الصوفية الاشراقية المتصلـة بموضوع المعرفة والأحوال والمقامـات ـ وكلها مـن وضعـه تقريبـا ـ استعمل ذو النون الثروة الكبيرة من المصطلحات التي كانت شائعة الـى عهده ، كما نقل مصطلحات من علوم اسلامية كعلم الكلام ، وأضفى عليهـا

(١) القشيري ص ٩ س ٦

(٢) تذكرة الاولياء لفريد الدين العطار (جـ ١ ص ١٢٦ س ١٢)

(٣) تذكر الاولياء للعطار جـ ١ ص ١٢٩ س ١٣ والقشيري ص ١٥٣ ص ٧ من أسفل

مسحة صوفية . من ذلك « التوحيد » الذي كان أول من عرفه تعريفا صوفيا بقوله « هو أن تعلم أن قدرة الله تعالى في الأشياء بلا مزاج ، وصنعه للاشياء بلا علاج ، وعلة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه . وليس في السموات العلا ولا في الأرضين السفلى مدبر غير الله . وكل ما تصور في وهمك فالله بخلاف ذلك (١) .

وقد خلف ذو النون طابعه في تصوف البلاد التي زارها وهي كثيرة منها دمشق وبيت المقدس وأنطاكية وبغداد : وفي الجزء الغربي من العالم الاسلامي برمته . بل كان بمثابة مدرسة متجولة متنقلة وحوله جماعة سرية باطنية لهم نظام سري خاص . ومن أبرز تلاميذه يوسف بن الحسين الرازي المتوفي سنة ٣٠٤ وأبو تراب النخشبي المتوفي سنة ٢٤٥ .

* * *

أما الفرع الشامي من هذه المدرسة فأظهر رجاله وأقدمهم أبو سليمان الداراني (وداران قرية من قرى دمشق) المتوفي سنة ٢١٥ . وتلميذه أحمد ابن أبي الحواري المتوفي سنة ٢٣٠ وأحمد بن الجلاء الذي ينتمي الى الشام بالاقامة وكان من أصل بغدادي . وهم أقرب الى الصوفية القح منهم الى الصوفية المتفلسفين أو أصحاب النظريات ، وان كنا نلمس في بعض أقوالهم أثرا لنظريات ذي النون : من ذلك قول أحمد بن الجلاء : « من رأي الأفعال كلها من الله عز وجل فهو موحد لا يرى الا واحدا » (٢) . وهذا ـ فيما ارى ـ تعبير عن نفس المعنى الذي قصد اليه ذو النون في كلامه عن « المعرفة بالله » الذي شرحناه فيما سبق . وأغلب كلام هؤلاء الثلاثة في الدنيا وحقارتها ، والشهوات واشتغال القلب بها أو خلوه منها ، وفي القلب وصفائه وصدئه ، والصدق في التوبة ومحبة الله ، وما الى ذلك من المسائل التي خاض فيها معظم الصوفية في عصرهم . ولكنهم يمتازون عن عامة الزهاد بدقة التحليل النفسي

---

(١) القشيري ص ٤ س ١٣ من أسفل

(٢) القشيري ص ٢٠ : س ١١ من أسفل

في لحظات قربها من الله أو بعدها عنه : قال أحمد بن أبي الحواري : « دخلت على ابي سليمان (الداراني) يوما وهو يبكي ، فقلت له ما يبكيك ؟ فقال يا أحمد ولم لا أبكي واذا جن الليل ونامت العيون وخلا كل حبيب بحبيبه ، وافترش أهل المحبة أقدامهم وجرت دموعهم على خدودهم وتقطرت في محاريبهم ، أشرف الجليل سبحانه وتعالى فنادى يا جبريل بعيني من تلذذ بكلامي واستراح الى ذكري ، واني لمطلع عليهم في خلواتهم ، أسمع أنينهم وأرى بكاءهم • فلم لا تنادي فيهم ؟ يا جبريل ما هذا البكاء ؟ هل رأيتم حبيبا يعذب أحباءه ؟ أم كيف يجمل بي أن آخذ قوما اذا جنهم الليل تملقوا لي ؟ فبي حلفت أنهم اذا وردوا على القيامة لأكشفن لهم عن وجهي الكريم حتى ينظروا الي وأنظر اليهم » (١)•

فالداراني هنا - وهوفي حضرة القرب من الله - يسمع صوت ربه في أعماققلبه يناجيه • ويبكي بكاءين : بكاء الحسرة والندم على ما فرط في حق الله ، وبكاء الغبطة والسرور بما وعد الله به أحباءه المخلصين في حبه ، من اسباغ رحمته عليهم • وكشفه لهم عن وجهه الكريم في الدار الآخرة • أي أن « المحبة » هي سبب استحقاق الرحمة والتمتع بأعظم نعيم أعده الله لعباده في الجنة وهو رؤية وجهه الكريم ، وهي بهذا فوق العبادة اذ هي أصلها وأساسها •

(١) القشيري ص ١٥ س ٨ من أسفل •

الثورة الروحية في التصوف

التصوف هو المظهر الروحي الديني الحقيقي عند المسلمين ، لأنه المرآة التي تنعكس على صفحتها الحياة الروحية الاسلامية في أخص مظاهرها • فاذا اردنا ان نبحث عن العاطفة الدينية الاسلامية في صفائها ونقائها وعنفها وحرارتها ، وجدناها عند الصوفية • واذا أردنا أن نعرف شيئا عن الصلة الروحية بين المسلم وربه : كيف يصور هذه الصلة ، وكيف يجاهد طول حياته في توكيدها وتدعيمها ، وكيف يضحي بكل عزيز لديه – بما في ذلك نفسه – محافظة وغيرة عليها ، وجب أن نقرأ سير الصوفية المسلمين ونتدبر أقوالهم • واذا أردنا أن نقارن بين الاسلام وغيره من الديانات لنعرف حظ المسلمين من الحياة الروحية الخالصة ، لم نجد نقطة يلتقون فيها مع غيرهم من أصحاب الديانات الكبرى أفضل من التصوف •

بل لولا التصوف لكان الاسلام – كما فهمه المتزمتون من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة دينا خاليا من الروحانية العميقة ومن العاطفة ، وكانت عباداته ومعاملاته مجموعة جامدة من القواعد والاشكال والاوضاع ، ومعتقداته مجموعة من التجريدات أقل ما يقال انها تباعد بين العبد وربه بدلا من أن تقربه اليه • وتورث صاحبها الشك والحيرة والقلق بدلا من الطمأنينة واليقين •

لست أول من يجهر بهذا القول ، بل جهر به من قبل أبو حامد الغزالي بعد طول التطواف ، وانتهى الى نفس النتيجة ، ووجد ان التصوف وحده دون سائر العلوم « المنقذ من الضلال » •

ان العوامل الروحية الحقيقية التي كان لها أثر فعال في تنمية العاطفة الدينية والحياة الروحية عند المسلمين قد أخذت أصولها وبذورها منذ ظهور الاسلام الى يومنا هذا ، من الاسلام نفسه : أي من الكتاب والسنة • ولكن هذه الأصول وتلك البذور نبتت وترعرعت في ظل ذلك النظام الشامخ

الذي اقامه صوفية المسلمين وجاهدوا من أجله · والناظر في تاريخ الاسلام الطويل الحافل بالأحداث لا يعجزه أن يرى كيف تغلغلت روح التصوف في حياة المسلمين في عقائدهم وعباداتهم ومعاملاتهم ، وكيف كانوا ينشئون الآلاف من المريدين في الطريق الصوفي ويروضونهم على اقتحام عقباته ، وكيف قوى نفوذ الصوفية في بعض العصور فتجاوز الدائرة الدينية الى الاوساط السياسية وادارة الحكم في أوطانهم ، فأصبحت لهم في بعض العصور دولة داخل الدولة ، كما أصبح لهم طابع ديني خاص داخل الاطار الديني العام ·

وليس التصوف أسلوبا من الأساليب يحيا الصوفي بمقتضاه وحسب ، بل هو في الوقت نفسه وجهة نظر خاصة تحدد موقف العبد من ربه أولا ، ومن نفسه ثانيا ، ومن العالم وكل ما فيه ومن فيه آخر الامر · فهو نوع من الفلسفة ـ ان شئنا أن نستعمل كلمة الفلسفة بهذا المعنى الواسع ـ فوق كونه طريقا خاصا في الحياة ، بل انه هو ذلك الاسلوب الخاص في الحياة من أجل أنه وليد تلك الفلسفة · فالصوفية لم يشاركوا عامة المسلمين في نظرتهم الى الدنيا ولم يشاركوا الفقهاء أو المتكلمين في نظرتهم الى الدين ولم يشاركوا الفلاسفة في نظرتهم الى الله والانسان والعالم · ولهذا جاء التصوف الاسلامي ثورة شاملة على هؤلاء جميعا ، وكانت هذه الثورة أخص مظهر من مظاهره ، أو كانت المظهر الذي أعلن فيه الاسلام عن روحانيته الصادقة ·

واننا اذا نظرنا الى التصوف نظرة تاريخية والى الادوار المختلفة التي مر بها ، وجدناه في كل هذه الادوار ثورة واحدة متصلة ، يختلف شكلها باختلاف موضوعها واتجاهها · فقد اتجهت ضد العالم في كل عصر من عصور التصوف ـ وفي عصر الزهد الاول بوجه خاص ، واتجهت ضد رجال الدين من فقهاء ومتكلمين بمجرد أن دخل التصوف في دور نضجه ابتداء من القرن الثالث ، ثم اتجهت ضد الفلسفة التقليدية بعد ذلك ·

ولنتناول هذه الثورة الروحية العارمة في مراحلها المختلفة ونعرضها عرضا تاريخيا بقدر المستطاع تيسيرا لمعالجة المسألة ، والا فالروح الثورية ظاهرة في التصوف برمته ، وفي كل عصر من عصوره في موقفها من الدنيا ومن الدين ومن الله ٠

ثورة الصوفية على الدنيا

تتمثل ثورة التصوف على الدنيا في كل ما ينطوي تحت ذلك الوصف العام الذي عنونوا له باسم « الزهد » ٠ وقد كان الزهد دائما عنصرا أساسيا من عناصر الحياة الصوفية عند المسلمين وغيرهم ، ولكنه قد ينفرد دونها فيوجد الزاهد غير المتصوف ٠ أما المتصوف غير الزاهد فلاوجود له في البيئات الدينية ٠ ولا عبرة بأولئك المشعوذين الدجالين الذين يثيرون في نفوسهم احوالا تشبه في ظاهرها أحوال الصوفية ، فيدعون أنهم منهم وهم دخلاء عليهم لأن سيرتهم الأخلاقية والدينية تشهد بذلك ٠

وقد أدرك الفرق بين الزهد والتصوف بعض كتاب العرب السابقين كابن الجوزي الذي يقول : « فالتصوف مذهب معروف يزيد على الزهد : ويدل على الفرق بينهما أن الزهد لم يذمه أحد ، وقد ذموا التصوف على ما سيأتي ذكره »(١) وكذلك تنبه الى هذه التفرقة ابن خلدون ، وهي تفرقة أخذ بها من المحدثين جولدزيهر وأفاض في الكلام فيها ، وأخذ بها من بعده كل من كتب في التصوف الى يومنا هذا ٠ ذلك لأن للتصوف ناحيتين مختلفتين : الناحية العملية وهي الزهد وما ينطوي عليه من حياة العبادة والانقطاع الى الله ، والعزوف عن الدنيا وشهواتها وكل ما هو مطمع للنفس ، والأخذ بأنواع المجاهدات والرياضات ٠ والناحية الاشراقية التي هي التصوف بمعناه الدقيق : وتنطوي على كل ما يلزم عن حياة الزهد من

(١) تلبيس ابليس ص ١٦٥

الأحوال ، وما ينكشف للصوفي بعد تصفية النفس وتطهيرها من مواجد وأذواق ومعارف ، وما يدركه من معاني القرب الالهي او ما يسميه الصوفية « الاتصال بالله » .

والثورة الروحية ضد الدنيا وكل ما يتصل بها ، وان كنا نلمسها في كل دور من أدوار التصوف الاسلامي ، تظهر أعنف ما تكون في دوره الأول — حيث وجد من بين المسلمين من وصف بصفة الزهد قبل أن يوجد فيهم من وصف بصفة الصوفي . ولهذا سأقتصر كلامي هنا على الزهد في هذا الدور مشيرا الى الأسباب التي دعت زهاد المسلمين الأوائل الى الوقوف من الدنيا موقف عداء صريح وانكار وهجر . وسأتناول كذلك موقف الاسلام نفسه من الدنيا ليتضح الى أي حد كانت ثورة هؤلاء الزهاد ضد الدنيا متصلة بدينهم .

لم يكن الزهد الرهباني من الفضائل التي دعا اليها الاسلام ، لأن الاسلام في صميمه دين اجتماعي كما قلنا ، والزهد الرهباني مناف لروح الحياة الاجتماعية . ولكن الاسلام دعا الى نوع آخر من الزهد يمكن وصفه بأنه القصد في اللذات وعدم التهالك عليها أو الاسراف فيها الى الحد الذي ينسى الإنسان فيه ربه وآخرته . وهذا واضح كل الوضوح في سيرة النبي عليه السلام وسيرة الصحابة وصدر التابعين . دعا الاسلام الى الزهد في الدنيا والى تحقيرها لا الى هجرها والفرار منها ، ودعا الى عبادة الله تعالى في حدود رسمها ، ولم يدع الى الانقطاع الى هذه العبادة ودعا الى الأخذ بنصيب معقول من الحياة ومن كل ما كان رزقا حلالا ، ولم يدع الى تحريم كل شيء ، ودعا الى النظر الى الدنيا باعتبارها دار فناء ودار تحول وانتقال ، وأنها مزرعة الآخرة ، والى الآخرة باعتبارها دار بقاء وخلود ونعيم مقيم أو عذاب أليم . يقول الله تعالى :

« اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم

يكون حطاما ، وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور »(١) ٠

في هذه الآية وكثير غيرها من الآيات التي أسلفنا ذكرها في مناسبات أخرى ، دعوة الى الزهد في الدنيا ولكنه زهد روعي فيه جانب الدنيا وجانب الآخرة وفضل فيه الثاني على الاول ٠ وفي هذه الآية وأمثالها بذور للثورة على الدنيا ــ بهذا المعنى الخاص ــ تلك الثورة التي أعلنها زهاد المسلمين صاخبة شاملة عندما نبتت هذه البذور في تربة جديدة وتوافر لها من العوامل ما ساعدها على النمو ٠

ولم تكن في العصر الاسلامي الأول حاجة الى وضع حدود وقواعد للزهد في الدنيا والقصد في لذاتها ، كما لم تكن حاجة الى تمييز طائفة من المسلمين عن غيرهم من أجل انفرادها بالتقوى والورع ٠ ولكن ظهرت هذه الحاجة ــ كما يقول ابن خلدون « عندما فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني ومابعده وجنح الناس الى مخالطة الدنيا ، فاختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية » (٢) ٠

عرف الجيل الأول من المسلمين بالورع والتقوى والزهد في الدنيا ، وكانت هذه كلها صفات عامة لهم ، وفي هذا يقول أحد الصحابة الصدر التابعين : « انتم اكثر اعمالا واجتهادا من أصحاب رسول الله ، وهم كانوا خيرا منكم ٠ قيل ولم ذلك ؟ قال : كانوا أزهد منكم في الدنيا » (٣) يشير بذلك الى الزهد العام الذي كان اكثر شيوعا بين الصحابة ، لا الى الزهد شبه الرهباني الذي أخذ به الصوفية انفسهم في القرن الثاني وما بعده ٠

ولم يكن أثر الاسلام في نشأة الزهد وانتشاره عن طريق تحقير الدنيا وحسب ، بل عن طريق الرعب الذي أشاعه في قلوب المؤمنين من نار الآخرة وعذابها وأهوالها ٠ ولذلك انصبغ الزهد الاسلامي الاول بصبغة

---

(١) الحديد ٠ ٢٠

(٢) مقدمة ابن خلدون ٠ ط ٠ بيروت ص ٤٦٧

(٣) قوت القلوب للمكي ج ٢ ص ١٦٠

الخوف من الله اكثر من انصباغه بصبغة المحبة لله والقرب منه . وقد تجلى ذلك الرعب في أجلى مظاهره في بعض أفراد الصحابة والتابعين الذين أخذوا انفسهم بأساليب تعذيب البدن كفارة عما ارتكبوه - أو خيل اليهم انهم ارتكبوه - من المعاصي والآثام . وهاك مثالا من أروع الامثلة التي تصور ما كان للخوف من عذاب الآخرة من أثر في نفوس اوائل المسلمين :

مر ثعلبة بن عبد الرحمن الانصاري خادم رسول الله يوما بباب رجل من الانصار فبصر بامرأة الانصاري وهي تغتسل ، فكرر النظر اليها . ولما أحس بذنبه خرج هائما على وجهه الى جبال بين مكة والمدينة . فبعث رسول الله عمر بن الخطاب وسلمان الفارسي في طلبه : فلقيهما راع من رعاة المدينة . فقال له عمر : ياذفافة هل لك علم بشاب بين هذه الجبال ؟ فقال لعلك تريد الهارب من جهنم . قال عمر : وما علمك بأنه هرب من جهنم؟ قال : لأنه اذا كان نصف الليل خرج علينا من الشعب واضعا يديه على أم رأسه يبكي وينادي : ياليتك قبضت روحي بين الأرواح وجسدي بين الأجساد ولا تجردني ليوم القضاء .

فلما أتى به الى رسول الله قال : ما الذي غيبك عني ؟ قال ذنبي ، قال أفلا أعلمك آية تمحو الذنوب والخطايا ؟ قال بلى يارسول الله . قال : « قل اللهم آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار » . قال ان ذنبي أعظم من ذلك . قال رسول الله : بل كلام الله أعظم ، وأمره بالانصراف الى منزله ، فانصرف ومرض ثلاثة أيام . فأتى سلمان النبي وقال : ان ثعلبة لمائت . فدخل رسول الله عليه فأخذ برأسه فوضعه على حجره . فأزال رأسه عن حجر النبي . فقال له رسول الله لم أزلت رأسك عن حجري ؟ ، قال لأنه ملآن من الذنوب : فقال رسول الله : ما تجد ؟ قال أجد مثل دبيب النمل بين جلدي وعظمي . قال : فماذا تشتهي ؟ قال :

---

(١) قوت القلوب للمكي . جـ ٢ ص ١٦٠

مغفرة ربي • قال فنزل جبريل على النبي فقال : يا أخي ان ربك يقرئـك السلام ويقول « لو لقيني عبدي بقراب الارض خطيئة للقيته بقرابهـــا مغفرة » • قال فأعلمه رسول الله ذلك فصاح صيحة فمات •

هذامثال من أمثلة كثيرة تبين كيف كان الخوف من الله وعذاب الآخرة من أكبر العوامل ـ ان لم يكن اكبر العوامل التي دفعت أتقياء المسلمـين الاوائل الى هجر الدنيا والانقطاع الى الله • فقد تمثلت لهم الدنيا دارا حافلة بالذنوب والمعاصي كبيرها وصغيرها ، وخطرا يهدد كيانهم الديني ويحـول بينهم وبين الاعداد للآخرة • ولم يقف الأمر ببعض هؤلاء الأتقياء عند هجرهم الدنيا والزهد فيها ، بل أخذوا على أنفسهم مهمة دعوة الآخرين الى نفس هذا الهدف ، لا سيما بعد الذي شاهدوه من اقبال بعض معاصريهم على الدنيا وأعراضها ، واختلال الميزان الاقتصادي والاجتماعي بين طبقـات المسلمين • وما لبثت هذه الدعوة حتى انفجرت في صورة ثورة علنية ضد الدنيا والطبقات المترفة صاحبة الثراء • وقد حمل لواء هذه الثورة صحابي من أقوى الصحابة عارضة وأقدرهم على الدعوة : وهو أبو ذر الغفاري •

كان هذا الرجل أحد الأفراد القلائل الذين اهتدوا بفطرتهم السليمة الى عقيدة التوحيد قبل الاسلام • فلما بلغته الدعوة الاسلامية وجـد المشاكلة القوية بينها وبين ما اطمأنت نفسه اليه من قبل • ولما لقي الرسول عليه السلام وسمع منه القرآن أسلم وجهر باسلامه ، فآذته قريش :ولكنه لم يعبأ بايذائها • سأله أبو بكر يوما في محضر من النبي وقال • يا أبا ذر : هل كنت تؤله في جاهليتك ؟ قال : نعم : لقد رأيتني أقوم عند الشمس فلا أزال مصليا حتى يؤذيني حرها فأخر كأنني خفاء • فقال ابو بكر : فأيـن كنت توجه ؟ لا ادري الا حيث يوجهني الله عز وجل (١) •

قضى أبو ذر شطرا من حياته في الجاهلية وشطرا في الاسلام في زمن

(١) الحلية لابي نعيم جـ ١ ص ١٦١

النبي والخلفاء الثلاثة الأول ومات في خلافة عثمان سنة ٣٢ ٠ وقد هاله ما كان عليه بعض المسلمين ـ لا سيما القرشيين ـ من ثراء عريض وبذخ، وما كان عليه فقراؤهم من ضنك وبؤس وضيق فجهر بدعوة اشتراكية صاخبة انزعج لها الخليفة عثمان كما انزعج معاوية بن ابي سفيان وحاولا أن يصرفاه عنها ، ولكنه مضى في دعوته غير هياب ، وطالب أن يكون لفقراء المسلمين حق في فضل أغنيائهم ٠ ألم يقل الله عز وجل في كتابه « والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » (١) ٠ و « خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » (٢) « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ٠ يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم : هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون » (٣) وكان أبو ذر صادقا في دعوته مصمما على نشرها ٠ أراد معاوية أن يختبره فبعث اليه ليلا بألف دينار ، فلما أصبح الصباح اراد أن يستردها منه بحيلة، فوجد أنه فرقها كلها ٠ وبعث اليه حبيب بن مسلمة أمير الشام بثلثمائة دينار فقال لحاملها : ارجع بها اليه : أما وجد أحد أغربا لله منا؟ ، ما لنا الا ظل تتوارى فيه وثلة من غنم تروح علينا ومولاة لنا تصدقت علينا بخدمتها ، ثم اني لأتخوف الفضل » ٠

لقي أبو ذر في دعوته كثيرا من العنت والاضطهاد على يد معاوية خاصة ٠ فقد أخذه معاوية بالشدة ونهى الناس عن مجالسته وهدده بالقتل ونفاه بالربذة ٠ وفي هذا يقول : « ان بني أمية يهددونني بالقتل ، وبطن الارض أحب الي من ظهرها ٠ والفقر أحب الي من الغنى »(٤) ٠ قال له رجل ياأباذر:

---

(١) المعارج ٠ ٢٥
(٢) التوبة ١٠٣
(٣) التوبة ٣٥
(٤) الحلية ج ١ ص ١٦٢

مالك اذا جلست الى قوم قاموا وتركوك ؟ فقال « اني أنهاهم عن الكنـوز » ومما يؤثر عنه قوله : « يولدون للموت ويعمرون للخراب ، ويحرصـون على ما يفنى ويتركون ما يبقى • ألا حبذا المكروهان الموت والفقر » •

ثورة الصوفية على الفقه

كان الزهد وما يتطلبه من انكار الذات وهجر الدنيا أساس التصوف في دوره الاول الى حوالي سنة مائتين من الهجرة ، مع مراعاة دقيقة لآداب الشريعة الاسلامية وأوامرها •

وكانت أحكام الشريعة في أول عهد الاسلام تؤخذ بالرواية – أي بالتواتر – لا فرق في ذلك بين عبادات واعتقادات أومعاملات • ولكن مالبث المسلمون أن بدءوا يناقشون في مسائل الدين ويتدارسونهـا ، ويبحثون عن علل الاحكام على نمط علمي ، ثم يدونون ما يتناقشون فيه • وكـان أول ما اتجهت الهمم الى النظر فيه مسائل الشريعة : أي الاحكام العمليـة التي يدرسها علم الفقه ، حتى أن كثيرا من المسلمين قد حسب أن الاشتغال بهذا العلم والعمل به هو الغاية من الدين • كان هذا دور الاجتهـاد الذي ظهر فيه الاخذ بالرأي في المسائل الفقهية •

غير أن هذه الحال لم تدم طويلا : فقد بدأ بعض المسلمين ينظرون الى كمال ديني آخر غير هذا الكمال الذي هو استنباط الاحكام الشرعيـة والعمل بمقتضاها • ذلك الكمال الديني الآخر هو البحث في المعـاني الباطنة للاحكام بالاضافة الى معانيها الظاهرة ، وكان هذا ايذانا بظهـور علـم جديد – هو التصوف – الى جانب علم الفقه : أي بظهور علم باطن الشريعة الى جانب علم الظاهر • يقول ابن عبد البر في كتاب « مختصر جامـع بيان العلم وفضله » كتب ابن منبه الى ابن مكحول (المتوفى سنة ١١٣) « انك امرؤ قد أصبت فيما ظهر من علم الاسلام شرعا ، فاطلب بما بطن

من علم الاسلام عند الله محبة وزلفى، واعلم أن احدى المحبتين سوف تمنع عنك الاخرى » • فابن منبه ـ وهو في هذا العصر المبكر في تاريخ الاسلام ـ يفرق بين علم الشرع ـ الفقه ـ الذي غايته معرفة الأحكام ، وبين علم باطن الشرع ـ الذي عرف فيما بعد بالتصوف ـ الذي غايته التقرب والزلفى الى الله تعالى •

ولما ظهر الصوفية وأخذوا بمنهجهم في فهمالدين ، بدأ الفقهاءيتوجسون منهم خيفة مدة من الزمن ، ثم مالبثوا أنناصبوهم العداء علانية واضطهدوهم كل نوع من انواع الاضطهاد التي يحدثنا عنها التاريخ : ذلك أن شقة الخلاف بينهم قد اتسعت على مر الزمن ، وأصبح لكل من الطائفتين وجهة نظر خاصة في ماهية الدين نفسه وكيف يجب أنيفهم ، وماهية الأحكام الشرعية وكيف يجب أن تستنبط وتعلل ، وماهية العبادة وعلى أي نحو تؤدى ، وما هو الحلال وما هو الحرام ؛ وأيهما أفضل الفروض أم النوافل ، وعلى أي نحو يجب أن نتصور الصلة بين الله والانسان : أهي صلة محب بمحبوبه أم صلة عابد بمعبوده ؟ وما هو التوحيد ، أهو افراد الموحد بصفات تميزه عن المحدثات ، أم افراده بالوجود الحق ؟ الى غير ذلك من المسائل التي كانتفي صميم الدين • كان من الطبيعي اذن أن يقعالصدام بين الطائفتين لاختلافهما في الفكرة والمنهج والعاطفة • وظهر الخلاف على حقيقته حوالي المائتين بين الفقهاء ومتصوفة البصرة والكوفة ، ثم تلاه سلسلة من الاضطهادات في مصر والشام والعراق انتهت في سنة ٣٠٩ بمأساة الحسين ابن منصور الحلاج •

وكان من أبرز الشخصيات التي ناهضت التصوف وقاومتالصوفية أحمد بن حنبل بالرغم مما كانيكنه لبعض الصوفية من احترام وتبجيل كما تشهد بذلك الحكايات التي تروى عنه مع الحارث المحاسبي • ولكن اشفاق ابن حنبل على الاسلام وتخوفه من انتشار نفوذ الصوفية ، كانا أغلب عليه من تقديره لهم • انه لم ينكر عليهم أقوالهم ، ولكنه كان يعترفصراحة

أنه لايفهمهم لأنهم يتكلمون بلغة لا عهد له بها ·

تروى الحكايات أنه استمع يوما الى الحارث المحاسبي وهو يدرس لتلاميذه في حلقة من حلقاته وكان مختفيا وراء ستار ، فخرج وهو يبكي – لا لأنه فهم كلام المحاسبي ، ولكن تأثرا بنغمة الصدق التي لا حظها في وصاياه ·

ثم جاء أتباع ابن حنبل فكانوا أشد مقتا للصوفية وتنكيلا بهم ·وقد بلغ اضطهادهم لهم اقصاه في محنة الصوفية المعروفة بمحنة غلام الخليل(١): وهي المحنة التي اتهم فيها نحو سبعين صوفيا – من بينهم الجنيد شيخ الطائفة ببغداد – وحوكموا وحكم عليهم بالاعدام ثم افرج عنهم ·

لم تكن الثورة التي قام بها الفقهاء ضدالصوفية في الحقيقة الا رد فعل للثورة الروحية التي أراد الصوفية أن يحدثوها في الدين ،فقد أدرك الصوفية أن الدين قدأصبح في عرف الفقهاء جملة رسوم وأوضاع لا حياة ولا روحانية فيها · وهذه الرسوم والاوضاع ان أرضت ظاهر الشرع وأشبعت عقول المشرعين المفتونة بتقعيد القواعد وتعميم القوانين حتى ولو ادى ذلك الى اصطناع « الحيل » و « المخارج » غير المعقولة ، لم تكن لترضى باطن الشرع ولا تشبع العاطفة الدينية عندالصوفية · لذلك كان لابد من أن ينقسم « علم الشريعة » الى قسمين : علم ظاهر الشرع الذي يدرس الاعمال التي تجري على الجوارح – وهي العبادات كالصلاة والصوم والحج · والمعاملات مثل الحدود والزواج والطلاق والعتق والبيع · وقد سمي ذلك « علم الفقه » وهو علم الفقهاء وأهل الفتيا · والثاني علم الاعمال الباطنة أو أعمال القلوب ، وهوالتصوف أو علم الحقائق الذي سمى أهله بالصوفية وأرباب

(١) هو أحمد بن محمد بن غالب ، ولد بالبصرة وتوفى ببغداد سنة ٢٦٢ كان مشهورا بالورع والتقوى ولكنه كان ينكر على الصوفية كلامهم في الحب الالهي والاتصال بالله وما الى ذلك من المقالات التي انتشرت في القرن الثالث الهجري · انظر كشف المحجوب ترجمة نيكولسون ص ١٩٠ – ١٩١

الحقائق وأهل الفهم من أهل العلم . كما سمى الآخرون أهل الظاهر وأهل الرســـوم .

الى هذا يشير رويم البغدادي المتوفى سنة ٣٠٣ بقوله : « كل الخلق قعـدوا على الرسوم وقعدت هذه الطائفة (يعني الصوفية) على الحقائق ، وطالب الخلق كلهم أنفسهم بظواهر الشرع ، وهم طالبوا أنفسهم بحقيقـة الورع ومداومة الصدق » (١).

فالتفرقة ظاهرة في عبارة رويم بين الشرع وحقيقة الشرع : بين الظاهر والباطن ، أو بين الدين في الرسم والدين في الجوهر . وهذه النظرة وحدها هي لب التصوف ، وهي العامل الاكبر في تحويل الاسلام – على أيـــدي الصوفية – من دين رسوم وأوضاع الى دين حي روحي . وترجع المقابلة بين الشريعة والحقيقة – وهي مسألة سنفيض الكلام فيها فيما بعد – في أصل نشأتها – الى المقابلة بين ظاهر الشرع وباطنه . ولم يكن المسلمون في أول عهدهم بالاسلام ليقروا هذه التفرقة أو يفكروا فيها . ولكنها بدأت بالشيعة الذين قالوا ان لكل شيء ظاهرا وباطنا ، وان للقرآن ظاهرا وباطنا ، بل لكل آية فيه وكل كلمة ظاهر وباطن . وينكشف الباطن للخواص من عباد الله الذين اختصهم بهذا الفضل وكشف لهم عن اسرار القرآن . ولهذا كانت لهم طريقتهم الخاصة في تأويل القرآن وتفسيره . ويتألف من مجمـــوع التأويلات الباطنية لنصوص القرآن ورسوم الدين وما ينكشف للسالكـين من معاني الغيب عن طرق أخرى ما أطلق عليه الشيعة اسم « علم الباطن » الذي ورثه النبي صلى الله عليه وسلم عليا بن أبي طالب – في زعمهم – وورثه على أهل العلم الباطن الذين سموا أنفسهم بالورثة .

وقد اتبع الصوفية طريقة التأويل هذه واستعملوا فيها اساليـــب ومصطلحات الشيعة الى حد كبير . ولكنهم استعملوا ايضا طريقتهـــم

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٢٠ – ٢١ : قارن تلبيس ابليس ص ١٦٣

الخاصة التي سموها طريقة « الاستنباط » أي كشف معاني القرآن بترديد قراءة نصوصه •

طريقة استنباط معاني القرآن

اعتبر الصوفية تلاوة القرآن ضربا من العبادة ، لأن لهم في تـــلاوة القرآن أغراضا تتحقق فيها العبادة بمعناها الصحيح • وأهم أغـــراض التلاوة عندهم الحضور التام بالقلب في الحضرة الالهية ، ومناجاة الله بكلامه، والخضوع التام للامر والنهي كما ورد في آيات الامر والنهي ، وايقـــاف العبد نفسه في موقف المخاطب بكل آية ، وغير ذلك من المعاني التي يراعيها الصوفية في عبادتهم • يقول ابو طالب المكي في « قوت القلوب » : « فــاذا كان العبد ملقيا السمع بين يدي سميعه ، مصغيا الى سر كلامه ، شهيـــد القلب لمعاني صفات شهيده ، ناظرا الى قدرته ، تاركا لمعقوله ومعهود علمه، متبرئا من حوله وقوته ، معظما للمتكلم ، واقفا على حضوره ، مفتقـــرا الى الفهم بحال مستقيم وقلب سليم وصفاء يقين وقوة علم وتمكـين ، سمع فصل الخطا ب، وشهد علم غيب الجواب (١) •

وتنحصر طريقة الاستنباط عند الصوفية في تلاوة سورة أو آية من القرآن وتكرارها ، متدبرين في كل تلاوة معاني الفاظها ، لا ينتقلون من آية الى أخرى حتى يشاهدوا معاني الأولى ، ويفتح الله عليهم بما يعينهم على فهم الآية اللاحقة ، مع حضور القلب وجمع الهمة والاشتغال بما هم فيــه دون غيره ، بحيث يتصف القلب بصورة المقروء ويتلون بلونه ، فيحـزن للوعيد ويفرح للوعد ، ويشعر بالخشية والرهبة عند تلاوة آيات الوعد والاعتبــار •

يقول الحسن البصري « والله ما أصبح اليوم عبد يتلو هذا القرآن

(١) ـ قوت القلوب ج ١ ص ٦٩

يؤمن به الا كثر حزنه وقل فرحه وكثر بكاؤه وقل ضحكه وكبر نصبه وشغله ، وقلت راحته وبطالته(١) ٠

ويقول ابو طالب المكي : فاذا فهم العبد الكلام (أي كلام الله) وعامل به المولى ، تحقق بما يقول وكان من أصحابه ولم يكن حاكيا لقائله ٠ (وذلك) مثل أن يتلو منه « اني أخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم »(٢) ومثل أن يقول « عليك توكلنا واليك أنبنا (٣) ومثل قوله : « ولنصبرن على ما آذيتمونا » (٤) فيكون هو الخائف لليوم العظيم ، ويكون هو المتوكل المنيب ، وهو الصابر على الاذى المتوكل على المولى ، ولا يكون مخبرا عن قائل قاله ، فلا يجد حلاوة ذلك ولا ميراثه : فاذا كان هو كذلك وجد حلاوة التلاوة ٠ وكذلك اذا تلا الآى المذموم أهلها ، الممقوت فاعلها مثل قوله تعالى: « وهم في غفلة معرضون » وقوله « فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد الا الحياة الدنيا » (٥) وقوله « فمن لم يتب فأولئك هم الظالمون » (٦) ٠

وقد يتلو الصوفي الآية الواحدة أربع أ و خمس ليال لا يتجاوزها الى غيرها، كما أثر عن أبي سليمان الداراني ، أو يتلو سورة مثل « هود » في ستة اشهر ، أو القرآن كله في ثلاثين سنة ٠ فاذا تلا الصوفي القرآن تلاوة فهم على النحو الذي وصفناه ، تفتحت معانيه رويدا رويدا ، وزادت وضوحا مع ازدياد مرات التلاوة ، وانكشفت له « الحكمة » التي هي جماع الاسرار الباطنية المودعة في النصوص ٠ هذا ما يفهمه الصوفي من قوله تعالى : « ويعلمكم الكتاب والحكمة » (٧) ٠ قالوا « الكتاب » اسم لظاهر القرآن

(١) ــ قوت القلوب جـ ١ ص ٧١
(٢) ــ الانعام : ١٥
(٣) الممتحنة : ٥
(٤) ابراهيم : ١٢
(٥) النجم : ٣٠
(٦) قوت القلوب جـ ١ ص ٧٤
(٧) البقرة : ١٥١

و « الحكمة » اسم لباطنه • قال ابن عباس وغيره في قوله تعالى « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا »(١) هي الفهم في كتاب الله عز وجل (٢) •

فالحكمة عندهم ـ أو «الفهم » كما يسميها أوائل الصوفية ـ ليست نوعا من العلم يكتسب بالنظر العقلي ، بل هي العلم الباطن الذي يلقى في القلب إلقاء ويدرك القلب حلاوته ذوقا • وبذلك تتقابل حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تقابل الاضداد •

يذكر أبو طالب المكي من بين المحجوبين عن فهم القرآن « من نظر الى قول مفسر يسكن الى علم الظاهر أو يرجع الى عقله أو يقضي بمذاهب أهل العربية واللغة في باطن الخطاب » • ويقول « هؤلاء كلهم محجوبون بعقولهم، مردودون الى ما يقدر في علومهم ، موقوفون على ما تقرر في عقولهم •• وهؤلاء مشركون بعقولهم وعلومهم عند الموحدين ، فهذا داخل في الشرك الخفي »(٣) •

وقد اعتبر هذا من الشرك الخفي لأن من يفهم القرآن اعتمادا على عقله أو اتباعا لمفسر ، يشرك بالله لانه لا يعقل القرآن عن الله ، ولا يعقل كلام الله على ما هو ، بل بحسب ما يمليه عليه عقله ، أو يمليه عليه عقل غيره من المفسرين • والعاقل الكامل من عقل عن الله كما يقول الحديث •

واذا عرفنا أن معاني القرآن تنكشف لكل صوفي بحسب استعداده الروحي وبحسب وقته وحاله ، أدركنا لماذا يختلف الصوفية في مشاربهم ونزعاتهم واتجاهاتهم الروحية : فان ما يغلب على أحدهم من الأحوال نتيجة لتلاوته القرآن ، غير ما يغلب على الآخر • والحقيقة أن كل صوفي عالم روحي قائم بذاته ، وأن الطرق الصوفية المؤدية الى الله هي بقدر عدد هذه العوالم الروحية • واذا عرف بعض قدماء الصوفية التصوف بأنه « ادراك

---

(١) البقرة : ٢٦٨

(٢) قوت القلوب جـ ١ ص ٧٤

(٣) قوت القلوب جـ ١ ص ٦٩

الحقائق » فليس لهذا التعريف من معنى الا أنه ادراك الحقائق الالهيـة كما يدركها كل صوفي على حدة ، وبمقدار استعداده الروحي وتكوينه

الحقيقة والشريعـة

سبق أن ذكرنا أن الحقيقة في عرف الصوفية هي المعنى الباطن المستتر وراء الشريعة ، وأن الشريعة هي الرسوم والاوضاع التي تعبر عن ظاهـر الاحكام وتجري على الجوارح ٠ وقد اجمع الصوفية في كل عصر على ضرورة التزام الشرع واتباع الدين ، ولكنهم لم يفهموا في أي وقت من الأوقات من الدين حرفيته ، ولامن الشريعة مجرد طقوسها ، بل كانوا دائما ينحـون في فهم الدين والشريعة نحوا يختلف قليلا أو كثيرا عن نحو الفقهاء ٠ وفي هذاتظهر ثورتهم عليهم ٠ نعم أوجس بعض أوائل الصوفية خيفة من المبالغة في التفرقة بين الشريعة والحقيقة مما قد يؤدي الى التراخي في القيـــام بواجبات الشرع ، فألحوا في المطالبة بظاهر الشرع ٠ وفي هذا يقول سهـل ابن عبد الله التستري المتوفى سنة ٢٧٣ (أو سنة ٢٨٣) « ما من طريق الى الله افضل من العلم (يعني العلم بالشرع) فان عدلت عن طريق العلم خطوة تهت في الظلمات اربعين صباحا » ٠ ويقول ابو سعيد الخراز المتوفى سنة ٢٧٧ « كل باطن يخالف ظاهرا فهو باطل ويقول ابو بكر الزقاق الكبير – وكان من أقران الجنيد – « كنت مارا في تيه بني اسرائيل فخطر ببالـي أن علم الحقيقة مباين للشريعة ، فهتف بي هاتف من تحت الشجرة : كل حقيقة لاتتبعها الشريعة فهي كفر » (١) ٠

ومما يدل على أن التزام الشريعة والاقتداء الدقيق بسنة الرسول ، كان من دأب قدماء الصوفية تلك الصيحة المدوية التي صاحها أبوالقاسم القشيري في مطلع رسالته (التي ألفها حوالي سنة ٤٤٠ هـ) في وجه صوفية

(١) الحلية جـ ١٠ ص ٣٤٤

عصره ، مطالبا اياهم بالرجوع بالتصوف الى سيرته الاولى – وذلك لما رأى منهم من التواني والفتور في مسائل الشريعة اعتمادا على ما سموه بالحقيقة • يقول : « ان المحققين من هذه الطائفة انقرض اكثرهم ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة الا أثرهم كما قيل :

أما الخيام فانها كخيامهم وأرى نساء الحي غير نسائها

حصلت الفترة (أي الفتور والضعف) في هذه الطريقة : لا ، بل اندرست الطريقة بالحقيقة •

مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء ، وقل الشباب الذين كان بسيرتهم وسنتهم اقتداء • وزال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه • وارتحل من القلوب حرمة الشريعة ، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة • ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام • واستخفوا بأداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة ••• (١)

ولم تذهب صيحة القشيري صرخة في واد ، ولم تكن دعوته الى المحافظة على الدين والتزام أحكام الشريعة سدى ،فان الغزالي الذي أتى بعد القشيري بنحو نصف قرن قد أخذ على عاتقه مهمة التوفيق بين التصوف وتعاليم الدين ، أو بين الحقيقةوالشريعة ، وأقام من الدين أساسا للتصوف، فمزج عناصر التصوف مزجا تاما بعناصر من القرآن والحديث ، ورفع بذلك من قيمة التصوف حتى في نظر أعدائه • وقد جاءت تآليف الغزالي في هذا الميدان نتيجة رغبة صادقة من نفس صادقة في تحصيل حياة روحية حقة للغزالي نفسه أولا ، ثم لغيره ممن يتوقون الى طمأنينة النفس بايصالها الى الحقيقة ثانيا • فان الغزالي حاول أن يحل مشكلته الروحية أولا ، ولكنه خلف لنا تراث المعلم الروحي الذي يرشد السالكين الى حل مشكلاتهم الروحية أيضا •

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٢

وجد الغزالي الحقيقة التي كان ينشدها في الطريق الصوفي ، ولكن لم تصرفه هذه الحقيقة عن الشريعة ولا حولته عن عقيدة أهل السلف ، بل ظل مستمسكا بمبدأين هامين حفظا عليه دينه : الاول تقديسه للشرع واتباعه الدقيق له · والثاني وجهة نظره في الله من حيث هو ذات قديمة مخالفة للحوادث ، وأن النفس الانسانية قد تستطيع ان تتصف بصفات الكمال فتتقرب بذلك من الله وتعرفه أكثر من غيرها ، ولكنها لا تستطيع أن تتحقق بمعنى الالهية على أي نحو من الانحاء · وبذلك أقفل الغزالي الباب في وجه اصحاب وحدة الوجود ·

أما أن « الحقيقة » في نظر الغزالي لا تتنافى مع الشريعة فيدل عليه قوله في الاحياء :

« من قال ان الحقيقة تخالف الشريعة ، والباطن يخالف الظاهر ، فهو الى الكفر أقرب · وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصولة ·

فالشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة انباء عن تصريف الحق ·

فالشريعة أن تعبده ، والحقيقة أن تشنهده ، والشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قدر واخفى وأظهر »·

فكأن « الحقيقة » في نظر الغزالي تأييد ـ عن طريق الشهود ـ لما ورد في ظاهر الشرع ·

فالشريعة تدعوك الى القيام بأعمال العبادة ونحوها ، والحقيقة تشهدك معاني الالوهية وتصرف الحق في الكون ، وتوقفك على ما خفي عنك من اسرار القضاء ·

هذا معنى من معاني الشريعة والحقيقة فهمه جمهور الصوفية ،ولكن من الصوفية من نظر الى الشريعة والحقيقة نظرة أخرى واتجه في فهمها اتجاهات مختلفة نذكر من أهمها ما يأتي :

أ) اعتبر بعضهم الشريعة أسلوبا من أساليب السلوك الخلقي ، أو نوعا من أدب النفس يراعى فيه اتباع الرسول ، فلم ينظروا الي تعاليم

الدين في حدودها التي وضعها القدماء ، ولم يقسموها الى فروض وسنن، بل أطلقوا الأمر اطلاقا ولم يفرقوا بينهما • وربما وضعوا النوافل في مرتبة أعلى من الفرائض لانها – في زعمهم – الوسيلة التي يتقرب بهاالعبد منربه•

يروي الصوفية فيما يروونه من الأحاديث القدسية أن الله تعالىقال : « لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه ، فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها الخ » •فأداء الفرائض طاعة ، وأداء النوافل محبة ، وأداء الفرائض يوصل الى الجنة وأداء النوافل يوصل الى صاحبالجنة •

كذلك خالفوا الفقهاء في اعتبارهم النية أفضل من العمل ، وفي تقديمهم التأمل على العبادة ، والتحريم على الاباحة • أما أن النية أفضل من العمل فلأنها أساسه ومبنى قوامه • وقيمة العمل ليست فيه من حيث ذاته ، بل من حيث الباعث عليه والدافع اليه • يقول الحديث الشريف : « انماالاعمال بالنيات وانما لكل امرىء ما نوى » • أي انما قيمة الاعمال بحسب النيةالتي تدفع اليها ، « ولكل امرىء ما نوى » معناه لكل انسان نصيبه من الجزاء على قدر نيته • وأما تفضيلهم التأمل على العبادة ، فلأن التأمل عمل روحي بحت ، والعبادة عمل روحاني بدني • وأما تقديمهم التحريم على الاباحةفهو اعتبارهم أن الأصل في الأشياء أن تكون محرمة على الانسانوأن ما أحله الشرع منها استثناء من هذه القاعدة •

نظر هؤلاء الصوفية الى باطن الشريعة دون ظاهرها • والى الحكمة في التشريع دون القيام بالأمر المشرع • فالانسان مكلف من قبل الشرعلاليقوم بأداء فرض فرضه الله عليه وحسب ، بل لأن التكليف يحقق غاية عليا قصد اليها المشرع ، وهذه الغاية تتحقق بالأمر المكلف به كما تتحقق بغيره من الامور التي تماثله • واذا كان الأمر كذلك ، ظهرت ضآلة الأداء الفعلي للامر المكلف به بازاء النية الصادقة في أدائه ، وظهرت ضآلة رسوم العبادة بازاء التأمل الذي هو جوهر العبادة • ومعنى هذا أن مناط التكليف عند

هؤلاء الصوفية هو القلب لا الجوارح · وخلاص العبد في اخلاص نيته لا في القيام بالعمل ·

واذا اتجه العبد الاتجاه الذي يريده هؤلاء الصوفية ،حصل الفوائدالروحية من العبادة وكان لهذه الفوائد أثرها في تطهير النفس وتصفية القلب وتقريب العابد من الله · واذا تمت تصفية القلب وحصل القرب من الله· تحقق العبد بمعرفة الله · وهي في نظرهم الغاية القصوى والمقصد الأسمى الذي قصد اليه الشارع من التكليف ·

وهذا موقف على مافيه من نبل الغاية وصدق النظرة الروحية،كثيرا ما أخذ به ضعفاء القلوب من الصوفية فزلت أقدامهم وأدى بهم آخر الامر الى الوقوع في نحو من الاباحية والقول برفع التكاليف ، استنادا الى أن الغاية اذا تحققت استغنى عن الوسيلة ، فاذا وصل العبد الى مقام القرب من الله أصبح في غنى عن مخاطبة الشرع له ·

ونحن لا ننكر أن بعض من انخرطوا في سلك الصوفية ممن لاخلاق لهم ولا صدق فيهم قد انحدروا الى هذه الهاوية · ولكن جمهور الصوفية الصالحين الذي لهم قدم صدق في الطريق لم يفرطوا في الشرع في قليل أو كثير ، ولم تلق منهم تلك الاباحية الا كل نقمة وانكار ·

يقول جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧ « وقد أخبرنا ابن ناصر باسناد عن أبي عبد الرحمن السلمي قال : قيل لأبي نصر النصرباذي أن بعض الناس يجالس النسوان ويقول أنا معصوم في رؤيتهن · فقال : مادامت الأشباح قائمة فان الامر والنهي باقيان والتحليل والتحريم مخاطب بهما » · وقال أبو على الروذبادي وسئل عمن يقول وصلت الى درجة لا يؤثر في اختلاف الأحوال فقال : « وقدوصل ولكن الى سقر » وباسناد عن الجريري يقول : سمعت أبا القاسم الجنيد يقول لرجل ذكر المعرفة فقال الرجل : « اهل المعرفة بالله يصلون الى ترك الحركات من باب البر والتقرب الى الله عز وجل » فقال الجنيد : «ان

هذا قول قوم تكلموا باسقاط الأعمال ، وهذه عندي عظيمة ، والـــذي يسرق ويزني أحسن حالا من الذي يقول هذا ، وان العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله واليه رجعوا فيها ، ولو بقيت ألف عام لمأنقص من أعمال البرذرة الا أن يحال بي دونها ، لأنه أوكد في معرفتي به وأقوى في حالي ٠

وباسناد عنأبي محمد المرتعش يقول : سمعـــت أبا الحسين النوري يقول : « من رأيته يدعي مع الله عز وجل حالة تخرجه عن علم شرعي فلا تقربنه ، ومن رأيته يدعي حالة باطلة لا يدل عليها ويشهد لها حفـــظ ظاهر فاتهمه في دينه (١)٠

هذه أمثلة يسوقها ابن الجوزي للتدليل على أن قدماء الصوفية لم يفرطوا في ظاهر الشرع على الرغم من مراعاتهم لباطنه وحقيقته ، وأنهم أنكروا كل الانكار مقالة من قال « انهم داوموا على الرياضـــة حتى رأوا انفسهم قد تجوهروا فقالوا لا نبالي الآن بما عملنا وانما الأوامر والنواهي رسوم للعوام ، ولو تجوهروا لسقطت عنهم ٠

وآخرون – وهم الرمزيون من الصوفية – ينظرون الى الشريعـــة نظرة أخرى ، فيقومون بشعائر الدين كما كلفوا بها ، ولكنهم لايرون فيها الا رموزا يقصد بها معان باطنية يذهبون في فهمها كل مذهب ٠ فرسوم الشريعة هي الظاهر ، ومعانيها التي هي أعمال القلوب هي الباطن ٠وليس للظاهر قيمة في ذاته وانما قيمته في المعنى الروحي الذي يقصد منه ٠ وهذه وجهة نظر وسط بين التزام أحكام الشرع على ما هي عليه لذاتهـــا ،وبين اسقاط اعمال الظاهر اسقاطا كليا ، وان كانت أقرب الى الثاني منها الى الاول ٠ وهي نظرة الى الشريعة يمكن مقارنتها – في ظاهرها – بنظـرة الاسماعيلية الباطنية الـــى أحكام الدين ٠ أقـــول « في ظاهرها » لأن الاسماعيلية الباطنية كانت لهم في نظرتهم الى ظاهر الشريعة مآرب أخرى ليست من مآرب الصوفية في شيء ٠

---

(١) تلبيس ابليس ص ٣٦٨

وتظهر هذه النزعة الرمزية بصفة خاصة في تأويل مناسك الحج : فقد كان الحج في معناه وشعائره أكثر العبادات خضوعا لهذا التأويل الرمزي ، وقد أخضعه الصوفية لهذا التأويل منذ أقدم عصورهم • كأنهم لم يروا في القصد الى بيت الله الحرام والقيام بشعائر الحج قدسية وروحانية كافية من حيث الظاهر ، فطفقوا يبحثون عن معان روحية وراء الرسوم الظاهرة • وربما سهل عليهم تأويل مناسك الحج تأويلا رمزيا أن الحج سفر الى بيت الله ، والطريق الصوفي سفر الى الله ، فكان من الطبيعي أن يتخذوا من السفر البدني رمزا للسفر الروحي • ولأذكر هنا مثالا واحدا من أمثلة التأويل الرمزي لبعض مناسك الحج أورده أبو نصر السراج في كتاب « اللمع • » وهناك نظائر كثيرة من التأويل الرمزي للعبادات الأخرى كالصلاة والصوم • يقول السراج : (١)

« فاذا بلغوا (أي الحجاج) الميقات غسلوا أبدانهم بالماء وغسلوا قلوبهم بالتوبة • واذا نزعوا ثيابهم للاحرام تجردوا العقد واتزروا وارتدوا: فكذلك نزعوا عن أسرارهم الغل والحسد (٢) ، وحلوا من قلوبهم عقد الهوى ومحبة الدنيا » ولم يعودوا الى ما خرجوا منه من ذلك • فاذا قالوا « لبيك لا شريك لك » لا يجيبون بعد ذلك دواعي النفس والشيطان والهوى بما أجابوا الحق بالتلبية وأقروا أنه لاشريك له •

فاذا استلموا الحجر الأسود وقبلوه ، علموا أنهم يبايعون الله بايمانهم ، فمن الأدب ألا يمدوا بعد ذلك ايمانهم الى مراد وشهوة • فاذا جاءوا الى الصفا ، فمن الأدب ألا تعترض بعد ذلك كدورة الصفا قلوبهم • فاذا هم هرولوا بين الصفا والمروة وأسرعوا في مشيهم ، فمن الأدب أن

---

(١) ـ اللمع ص ١٧١

(٢) ـ اشارة الى قوله تعالى : « ونزعنا مافي صدورهم من غل اخوانا على سررمتقابلين » الحجر ٤٧ •

يسرعوا في الفرار من عدوهم ويهرولوا من متابعة نفوسهم وهواهم وشيطانهم » ٠

والذهاب الى «منى» رمز للتأهب للقاء لعلهم يصلون الى مناهم٠ وطلوعهم عرفات رمز لتعرفهم على معروفهم وهو الحق ٠ وكسرهم للحجارة رمز لكسر الارادات والشهوات ٠ ورميهم الحجارة رمز لترك ملاحظة الأعمال ومشاهدة النفوس لها ٠ والتعلق بأستار الكعبة رمزللتعلق بالله دون غيره الى غير ذلك من مناسك الحج ٠

فهنا نجد لكل عمل من اعمال الجوارح عملا يوازيه من أعمال القلوب ، ونجد الحج سفرا روحيا أكثر منه سفرا بدنيا ومجموعة من الأقوال والأفعال ٠ ولا شك في أنها نظرة عميقة في الدين متى التزمت في حدود الدين ولم تخرج عنه ، ومتى جمع بين الرمز والمرموز اليه ٠ولكنها نظرة محفوفة بالخطر لأنها قد تؤدي الى المبالغة فيما اعتبر روحانيا أو باطنيا في شعائر الدين الى الحد الذي يؤدي الى اسقاط التكاليف واحلال التكاليف الروحية محل التكاليف الشرعية كاحلال **«الحج بالهمة »** محل الحج الى البيت الحرام ٠ او احلال «الذكر » محل الصلاة أو نحو ذلك ٠ وممن نزع هذه النزعة في الحج خاصة الحسين بن منصور **الحلاج** وصاحبه وتلميذه أحمد بن سهل ابن عطاء الآدمي ٠

وهناك طائفة أخرى هم « الملامتية » (١) ٠ يعتمدون الظهور بين الناس بما يشعر أنه مناف لظاهر الشرع استجلابا للذم والملامة ، وذلك لأنهم يعتبرون الدين معاملة بينهم وبين الله ، وسرا لا يطلع عليه أحد سواه ، بل لا تطلع عليه نفوسهم ٠لأن رؤية الأفعال في مذهبهم مبطلة للافعال ٠ فهم لايظهرون للخلق خيرا ولا يدعون لأنفسهم طاعة ٠ ولذلك

---

(١) ــ راجع كتاب « الملامتية والصوفية وأهل الفتوة » للمؤلف ٠

خالف الملامتية الصوفية في كثير من تعاليمهم وطقوسهم ، فلم يلبسوا خرق الصوفية ولم يحضروا مجالس السماع ولم يبيحوا لمريديهم التواجد والظهور بمظهر الجذب أو أي مظهر يشعر بالدعوى أو يجلب الشهرة ٠ وذلك سترا لأحوالهم ٠

* * *

هذه كلها وجهات نظر للصوفية في الشريعة والحقيقة ٠ وكلها – ماعدا الاولى – اتجاهات في الدين وراء الحدود التي رسمها الفقهاء ، واخراج له عن الدائرة التي حصر الفقهاء الدين فيها ٠ وهي نزعات عملت – عندما صدقت – على توسيع الأفق الروحي للعبادات ، وان أفسد جمالها في بعض الأحيان ضعفاء الايمان من الصوفية أنفسهم أو من الدخلاء عليهم ٠

والذلك لم يكن بد من أن يدب الخلاف بين الصوفية والفقهاء ويتهم الفقهاء الصوفية بالابتداع في الدين ويتهم الصوفية الفقهاء بالجمود وضعف الروحانية ، وذلك للاختلاف الجوهري بين الطائفتين في المنزع والغاية ٠ ولم يكن بد أيضا من أن يثور الصوفية في أوجه الفقهاء الذين أصبح الدين على أيديهم مجموعة من الرسوم والأشكال والأوضاع التي لاحياة فيها ٠ ولم يكن بد أيضا من أن يثور الفقهاء في وجه الصوفية لأنهم اعتبروا أنفسهم حماة الشرع الذائدين عنه ٠ والشرع لم يأت الا بأحكام الظاهر ، ولم يضع حدودا لأحكام الباطن ، فلم يضع حدا للنفاق والرياء والشرك الخفي – أو عدم الاخلاص أو ماشاكل ذلك من أعمال القلوب ، بل ترك أمر ذلك الى الله ٠

ومن القصص التي لها مغزاها في اظهار الفرق بين فهم الفقهاء للدين وفهم الصوفية ، وبيان أن الفقهاء اعتبروا أنفسهم دائما حراسا قوامين على الدين ، ما روى من أن أحمد بن حنبل كان عند الشافعي يوما فمر شيبان

الراعي الصوفي ، فقال أحمد أريد يا أبا عبد الله أن أنبه هذا على نقصان علمه ليشتغل بتحصيل بعض العلوم ، فقال الشافعي لا تفعل ، فلم يقتنع وقال لشيبان : ما تقول فيمن نسي صلاة من خمس صلوات في اليوم والليلة ولا يدري أي صلاة نسيها : ما الواجب عليه ياشيبان ؟ فقال شيبان : يا أحمد هذا قلب غفل عن ذكر الله تعالى فالواجب أن يؤدب حتى لا يغفل عن مولاه : فغشي على أحمد : فلما أفاق قال الشافعي رحمه الله ألم أقل لك لاتحرك هذا ؟ (١) .

لا شك أن أحمد بن حنبل كان يفكر في جواب فقهي يتصل بعدد الصلوات وأوقاتها ، وفي مخرج فقهي أو حيلة فقهية تخرج ذلك المصلي من ورطته ، ولكن شيبان لم يفكر في هذا كله وانما فكر في أساس الصلاة وجوهرها وهو ذكر الله وعدم الغفلة عنه .

وقد اعتبر الصوفية أنفسهم أيضا حماة الدين بمعناه الحقيقي – لا الظاهري – فوضعوا حدودا لأحكام الباطن وأعمال القلوب وعدوا ذلك جزءا من الدين – بل عدوه الفقه الحقيقي في الدين . ذلك أنهم اعتبروا الدين معاملة شخصية بين العبد وربه وقاسوا طاعة العبد – لا بمطابقة فعله لأحكام ظاهر الشرع فحسب ، بل بمطابقته لروح الشرع وحقيقته أيضا ، وبمقدار ما ينطوي عليه الفعل من اخلاص وبعد عن الرياء. ومن هنا كان الفقيه الحقيقي في نظرهم هو البصير بأمر دينه ، الفاهم لحقيقة شرعه . لا العالم بظاهر أحكام ذلك الشرع .

قيل للحسن البصري يوما : فلان فقيه فقال : « وهل رأيت فقيها قط ؟ انما الفقيه الزاهد في الدنيا ، الراغب في الآخرة ، البصير بأمر دينه » . فالفقيه الحقيقي في نظر الحسن هو البصر بأمور الدين وادراك

---

(١) رسالة القشيري ص ١٨١

اسرار الأحكام لا مجرد العلم والعمل بالأحكام . ونتيجة ذلك الادراك هو الزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة .

ولكن نستطيع أن نقول أن جمهور الصوفية مجمعون على أن الفقه في الدين يشمل العلم بأحكام الظاهر وأحكام الباطن جميعا . وأن الفقه في أحكام الأحوال ومعاني المقامات ليس بأقل خطرا من الفقه في أحكام الطلاق والعتاق والقصاص . يقول أبو نصر السراج (١) « لأن تلك الأحكام (أي أحكام الظاهر) ربما لايقع في العمر حادثة تحتاج الى العلم بحكمها : فاذا وقعت فيكفي فيها التقليد وبذلك يسقط الفرض (٢) ، أما الأحوال والمقامات والمجاهدات التي يتفقه فيها الصوفية ويتكلمون عن حقائقها ، فالمؤمنون مفتقرون اليها . ومعرفتها واجبة عليهم ، وليس لها وقت مخصوص دون وقت . مثال ذلك الصدق والاخلاص والذكر ومجانبة الغفلة . وذلك أن العبد واجب عليه أن يعلم في كل لحظة قصده وارادته وخاطره ، فان كان حقا من الحقوق لزمه ، وان كان حظا من الحظوظ جانبه . قال تعالى « ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا » . فالفقه في أحوال النفس - أي معرفة النفس وأحوالها وخواطرها وقصودها - فرض عين على كل مؤمن ، بل هو الفقه الحقيقي لأنه أساس الفقه الشرعي . ويرى السراج أن الصوفية لا غنى لهم عن الفقهاء ، وأنه يجب عليهم أن يأخذوا عنهم علومهم ليجانبوا الابتداع في الدين والانسياق مع الهوى . فاذا لم يبلغ أحد منهم مرتبة الفقيه في الدراية والفهم ، رجع الى أصحاب الفقه في الأمور التي تشكل عليه . ولكن السراج يفضل الصوفية على أصحاب الفقه والحديث حيث يقول : « انهم (أي الصوفية)

---

(١) اللمع ص ١٧ - ١٨

(٢) يعني أن العلم بأحكام الشرع فرض كفاية - لا فرض عين يسقط عن الجميع اذا قام به واحد .

ارتفعوا الى درجات عالية وتعلقوا بأحوال شريفة ومنازل رفيعة من أنواع العبادات وحقائق الطاعات والأخلاق الجميلة ، ولهم في معاني ذلك تخصص ليس لغيرهم من العلماء والفقهاء وأصحاب الحديث » .

* * *

كل ذلك لم يرق في نظر الفقهاء واعتبروه خطوة نحوالاباحية والتحلل من الشرع ، ولكنه كان في نظر الصوفية تدرجا طبيعيا في مطالب الحياة الروحية ، فقد كان المسلمون مقبلين على حياة روحية أعمق وأقرب اتصالا بالله ،ولم يكن الفقه الشرعي وحده كافيا في تحقق هذه الغاية : ولذلك وجد الصوفية طلبتهم في التصوف كما فعل الغزالي .

ولم تكن ثورة الصوفية على الفقهاء قاصرة على نظرتهم الى ظاهر الشرع وباطنه ، بل تعدت ذلك الى فهمهم لمعاني أحكام الشرع ذاتها من فرض ونافلة وحلال وحرام ومكروه ومندوب اليه وما شاكل ذلك ، فأوجبوا على أنفسهم أمورا لم يرد الشرع بايجابها . وحرموا أمورا لم يرد الشرع بتحريمها : وكأنهم بذلك منحوا أنفسهم حق التشريع ، غير أن تشريعهم كان لأنفسهم لا لغيرهم .

الطريقة والحقيقة

بدأت الحياة الصوفية في الاسلام بأفراد يسلك كل منهم في عبادته ومجاهداته « طريقته » الخاصة ، ولم يكن للصوفية حتى نهاية القرن الثاني حياة منظمة داخل الزوايا والربط ، ولكن سرعان ما ظهرت في جماعاتهم روح النظام وتجمعوا حول المشايخ في حلقات الوعظ ، وكان ذلك في المساجد أولا ، ثم في حلقات الذكر داخل الخانقاوات بعد ذلك .

ولم يمض زمن طويل حتى كان مشايخ الصوفية على رأس جماعات

منظمة تأخذ كل جماعة تعاليمها وآدابها بطريقة خاصة وهنا ظهر في الاسلام نوع من الرهبنة أشبه بالرهبنة المسيحية وان اختلف عنها اختلافا جوهريا • فمن معاني « الطريقة » اذن الاسلوب الخاص الذي يعيش الصوفي بمقتضاه في ظل جماعة من جماعات الصوفية تابعة لأحد كبار المشايخ • أو هي مجموعة التعاليم والآداب والتقاليد التي تختص بها جماعة من هذه الجماعات •

ولكن كلمة « الطريقة » معنى آخر أعم وأشمل • اذ معناها أيضا الحياة الروحية التي يحياها السالك الى الله أيا كان ، وسواء أكان منتسبا الى فرقة من فرق الصوفية أم غير منتسب ،وتابعا لشيخ من شيوخ الطرق أم غير تابع • و « الطريقة » بهذا المعنى « فردية » بكل معاني الكلمة ، اذ لكل سالك الى الله حياته الفردية الخاصة وعالمه الروحي الذي يعيش فيه وحده • وقديما قال بعض العارفين : ان الطرق الى الله بعدد السالكين اليه •

وليست « الطريقة » بهذا المعنى الثاني سوى المعراج الروحي عند الصوفية ، وهي التي أطلقوا عليها اسم « السفر »و « السلوك » و « المعراج » ، وقسموها من أقدم العصور الى مراحل أو منازل سموها بالمقامات ، كما سموا الأحداث النفسية والمغامرات الروحية التي تعرض لهم فيها باسم الأحوال • يرى السالك في هذا الطريق أشياء لا يراها غير الصوفي ، وتعترض سبيله عقبات لا تعترض سبيل غير الصوفي ، وتعتريه أحوال لا يعانيها غير الصوفي ، فلا يجد لغة يعبر بها عن هذه الأمور كلها سوى لغة الرمز والاشارة ، لأن الأمور التي يرمز اليها لاتقع في محيط عامة الخلق • وقد تبدو هذه اللغة الرمزية في بعض الأحيان مستبشعة في ظاهرها منافية للتقوى ، بعيدة عما يقتضيه جلال الجناب الالهي كأن يوصف « المطلق المنزه » بأوصاف المحسوس المحدود ، وكأن

يشار الى الذات الالهية بهي ، أو تشبه النشوة الحاصلة من مشاهدة الله بنشوة الخمر .

وللصوفية نظرتان الى الطريق الذي يسلكون فيه الى الله . الأولى أنه طريق عروج من عالم الظاهر الى عالم الحقيقة ، أو من عالم الأرض الى عالم السماء . الثانية أنه تحول باطني وتغير في الصفات وتهيؤ في النفس يمكنها من الاتصال بمحبوبها الأعظم - الله . وأساس هاتين النظرتين واحد وهو أن « الله » أو الحقيقة الوجودية المطلقة - هو أصل كل موجود ومصدره ، فهو المقوم للعالم كما هو المقوم للنفس . فان طلبه الصوفي بالطريقة الأولى عبر عن هذا الطلب بالصعود اليه وان طلبه بالطريقة الثانية عبر عنه بالهبوط الى النفس ليجد الله فيها . ولكنه يجد الله في نفسه بعد أن تتحول تلك النفس عن صفاتها وتتخلص من أدرانها وكدوراتها . والنظرة الاولى هي نظرة الصوفية الذين يصورون النفس بصورة الطائر السجين الذي يطلب الخلاص من شباك البدن ليعود الى موطنه الروحي الأول . وهؤلاء لهم رمزيتهم الخاصة . أما الآخرون فيصطنعون في لغتهم الرمزية أساليب الحب والشوق والسكر والصحو ونحو ذلك .

ولكن الحقيقة الصوفية التي لا جدال فيها هي أن النفس الانسانية لاتستطيع الوصول الى الله الا اذا فنيت عن صفاتها وتحررت من قيودها بل ان عروجها الى الله في كل خطوة تخطوها اليه رهن بالخطوات الجديدة التي تخطوها في طريق التصفية والتطهير . ومعنى هذا أن المعراج الروحي وليد التطهير وأعمال المجاهدة والرياضة النفسية ، فان تطهير النفس وتصفيتها بأعمال المجاهدة والرياضة يلزم عنه لامحالة ترق في سلم المعراج الروحي . فلا غنى لأي صوفي اذن عن أن ينظر الى طريقه بالنظرتين معا . وهذا واضح كل الوضوح في كلام الصوفية عن المقامات : وهي

مراحل الطريق الصوفي أو مراقي معراجه، فان لكل واحد من هذه المقامات ناحيتين : الأولى انه دور من أدوار حياة المجاهدة والتصفية النفسية ، والثانية أنه مرقاة في سلم الحياة الروحية والمعراج الى الله ٠ واننا لنجد أبسط وأقدم تصوير للمعراج الروحي عند متصوفة المسلمين واضحا في وصفهم للطريق الصوفي وكلامهم عن مقامات السالكين فيه ـ فهم يقسمون الطريق الى مراحل يطلقون على كل مرحلة منها اسم « المقام » : أي المنزلة الروحية التي يقوم بها السالك أو يقيمه الله تعالى فيها حتى ينتقل الى المنزلة التي تليها ٠

ويختلف عدد هذه المقامات وأوصافها باختلاف الصوفية ، ولكنها تبتدىء عادة بمقام التوبة وتنتهي بمقام المشاهدة ٠ ولا يترقى السالك في الطريق من مقام الى مقام حتى يستوفي أحكام المقام السابق ـ أو على حد قول الصوفية أنفسهم ـ حتى يتحقق بآداب المقام السابق عن طريق منازلته ٠

وقد رتب الصوفية هذه المقامات بحسب رأيهم في توقف كل مقام لاحق على المقام السابق عليه ، كتوقف مقام التوكل على مقام القناعة ، ومقام التسليم على مقام التوكل ، ومقام الانابة على مقام التوبة ، ومقام الزهد على مقام الورع وهكذا ٠

وكذلك ذكروا الأحوال ، وهي الأمور الروحية التي تعرض للسالك في الطريق الى الله من قبض أو بسط أو هيبة أو أنس ، أو وجد أو شوق أو انزعاج ، أو شعور بالفرق أو الجمع ، أو بالفناء أو البقاء ، أو بالغيبة أو الحضور ونحو ذلك من التجارب الروحية التي يعانيها الصوفي في المقامات ٠ وقد عرفوها بأنها معان ترد على القلب من غير تعمل أو اجتلاب أو اكتساب خلافا للمقامات التي هي أمور كسبية صرفة لأنها أعمال ارادية يقصد بها السالك الى تحصيل فضيلة معينة من فضائل الطريق ٠

وعلى هذا النحو تكون المقامات الصوفية أشبه شيء بمنازل طريق السفر الحسي ، وتكون الأحوال أشبه شيء بما يعرض للمسافر في سفره من أحداث غير منظورة ، ومغامرات غير متوقعة • وهذه الصورة البسيطة للمعراج الصوفي تمثل الفكرة الاساسية في كل معراج روحي الى الله : لأنها تمثل طريقا طويلا شاقا فيه جهاد عنيف للبدن وشهواته ، وتخلص تدريجي من العالم المادي وسلطانه ومغرياته • ويقطع ذلك الطريق على مراحل تتخلى فيها النفس عن صفاتها الذميمة وتتحلى بصفات أخرى حميدة ، وبذلك تترقى في سلم التطور الروحي درجة درجة حتى تصل الى ماقدر لها أن تصل اليه من درجات القرب الى الله • وفي أثناء السير في الطريق تتكشف للسالك أحوال هي من ناحية ثمرات لجهاده ومن ناحية أخرى مواهب ربانية يهبها الله لمن يشاء : ترد على القلب في صورة بوارق أو لوامح وتلقى فيه القاء ولا يدري الصوفي لها تعليلا أو عنها تعبيرا •

وقد اتخذ الصوفية على اختلاف مناحيهم من فكرة افلاطون في النفس أساسا لوصفهم المعراج الروحي • فالنفس عندهم كائن غريب عن هذا العالم ، هبط اليه من العالم العلوي وحل ضيفا على البدن • ولكنه منذ هبوطه الى هذا العالم يحن ابدا الى الخلاص من قيوده واللحاق بعالمه الأصلي • ولكن أنى له بالعودة وقد تغلل بأغلال العالم المادي وشغلته شواغله وغشيته غواشيه ، فتكدر كيانه الصافي وخبا فيه قبس ذلك النور الالهي الذي كان يضيء جوانبه ؟ لا بد من الفرار وتحطيم الإغلال وتصفية النفس من كدوراتها حتى تتهيأ للصعود الى عالمها • ولذا حلا للصوفية أن يشبهوا النفس بالطائر السجين الذي هبط الى الأرض من عالم السماء ، ولكنه لايفتأ يحن الى وطنه ويحاول الافلات من قفصه • الى هذا المعنى يشير ابن سينا في قصيدته العينية في النفس : ومطلعها :

هبطت اليــك من المحل الأرفــع ورقــاء ذات تعــزز وتمنع
محجوبـــة عن كل مقلةناظـــر وهي التي سفرت ولم تتبرقع

وكذلك يشير اليه الشاعر الصوفي الفارسي فريد الدين العطار في كتابه « منطق الطير » الذي يصور فيه النفوس بصورة الطير التي تسير في سرب عظيم بزعامة «الهدهد » تريد أن تصل الى « السيمرغ » وهـو ملك الطيور الذي خلقت الطيور كلها من ريشة واحـــدة من ريشـــه العجيب ، وقد سقطت منه وهو يطير في ظلام الليل في سماء الصين ٠

تأخذ هذه الطيور أهبتها لسفر طويل شاق بعد أن تتزودبمجموعة من الارشادات يرشدها بها « الهدهد » ، ثم تقتحم في سفرها سبعـــة أودية يسميها العطار أوديـــة « الطلب » و « العشق » و « المعرفـــة » و « الاستغناء » و « الحيرة » ووادي « الفقر والغناء » ٠ يتخلف بعـــض الطيور أثناء السفر لما يراه من وعورة الطريق وأهواله ، ويهلك البعض الآخر دون الوصول الى غايته ، وتسير البقية جادة غير متوانية ،يحدوها الأمل ولا يفت في عضدها ما تلقاه من مخاوف وهكذا يمضون حتى يصلوا الى الوادي الأخير الذي هو وادي الفقر والغناء ـ ولكن لايصل اليـــه منهم الا ثلاثون طائرا هم الذين ثابروا وتغلبوا على مصاعب الرحلـــة وأخطارها ٠ وعندما يمثلون بين يدي « السيمرغ » تكون أشخاصهـــم قد انمحت وزالت الحجب بينهم وبين ملكهم ٠ وعندما ينظرون اليـــه يشاهدون فيه « سي‌مرغ » (ثلاثين طائرا) وبذلك يرون كثرة في وحدة ٠ فاذا ما نظروا الى أنفسهم ـ أي الى سي‌مرغ ـ (ثلاثين طائرا) ،شاهدوا « السيمرغ » وحده ٠ فتأخذهم الحيرة ويسألون فيقال لهم : ان هـــذه الحضرة مرآة : فمن جاءها لا يرى الا نفسه : جئتم سي مرغ (ثلاثـــين طائرا) فرأيتم « السيمرغ » ٠

فالطير هي النفوس البشرية ، والسيمرغ هو « الحق » والأودية هي

مقامات الطريق الصوفي • لم تقطع الطير أودية حسية ولا طوت أرضا مادية ، بل كان سفرها رحلة باطنية صرفة في أودية معنوية : شاهدوا فيها عجائب النفس وأحوالها وما فيها من ظلمة ومن نور ، ومن تعلق بأمور هذه الدنيا وحب للجناب الالهي الأقدس • فاذا وصلت الى الوادي الأخير ، وقد صفت وتطهرت وارتفعت عنها الحجب ، اذا بها مرآة صافية ينعكس على صفحتها جمال النور الالهي ، واذا بها تجد « السيمرغ » ــ الذي هو طلبتها ــ في ذاتها ، لا في شيء خارج عن ذاتها •

هذا التصوير الشعري الرائع للمعراج الصوفي لا يبعد كثيرا ــ من حيث الشكل ــ عن تصوير الصوفية الأوائل للطريق ومقاماته وأحواله ، ولكنه يختلف عنه اختلافا جوهريا في الفكرة الاتحادية التي يستند اليها • واذا نظرنا الى تفاصيل وصف العطار للاودية التي يقطعها طيره ، وجدنا شبها كبيرا بينها وبين مقامات الصوفية وان اختلفت عنها في عددها وترتيبها وفي الوظيفة الروحية لكل منها • فوادي الطلب هو وادي الزهد والعزوف عن الدنيا وما يلزم ذلك من مجاهدة النفس ، وهو ما سماه دانتي ومتصوفة القرون الوسطى المسيحية باسم طريق التطهير •ووادي العشق هو الذي تتهالك فيه النفس على اتصالها بمعشوقها الأول بعد أن مسها شعاع من نوره الأزلي • وبه تبتدىء الحياة الصوفية الحقيقية ، وفيه أول مراحل الكشف • ووادي المعرفة هو الذي يرتفع فيه الحجاب وتتكشف الأسرار وتعرف كل نفس منزلتها من الحق • ومهما اختلفت النفوس في درجات معرفتها بالله فانها كلها مجمعة على شيء واحد ، وهو أن الله تعالى هو مشهود الكل : لأنه في قلب كل عبد مؤمن : يقول الله في حديث قدسي : « ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن •»

ووادي الاستغناء هو مقام العظمة حيث يظهر جلال الحق فينمحي

فيه كل شيء ، وحيث يفنى السالك عن نفسه ويستغرق في الحـــب الالهي • ووادي التوحيد هو مقام فناء الكثرة والتعدد ، وتجلي الواحد الحق الذي لا كثرة فيه بحال •وبانمحاء الكثرة تنمحي أيضا لوازمها من الزمان والمكان والتناهي • وهنا يتجلى الحق في صورة الجمال الشامل لكل شيء ، الماحق لكل شيء • وفي هذه المنزلة من منازل الطريق الصوفي يحصل الجذب • ووادي الحيرة هو مقام غلبة الشهود الالهي في كل شيء : وهي حال لايدركها العقل ولا تحتملها قواه • فيفقد السالك في هذا المقام نفسه كما يفقد العالم ولا يدري أهو فان أم باق ، ولكنه يدري شيئـــا واحدا وهو أنه عاشق ، وأن المعشوق معروف‌له وحده كما يقول‌الشاعر :

صح عند الناس أني عاشـــق   غير أن لم يعرفوا عشقي لمن

وهذه هي الحال‌التي سماها ديونسيوس الأريوباغي بالظلام الالهي، وتبعه في هذه التسمية متصوفة القرون الوسطى المسيحية •

والوادي السابع هو وادي الفقر والغناء - وهو آخر الاودية ، وفيه يتحد المحب والمحبوب وتنطوي الموجة في البحر المحيط • فهي حال يرجع فيها الفرع الى أصله والجزء الى كله ولكنها عودة غير مسبوقة بفـــراق واتصال غير مسبوق بانفصال حقيقي • والذي أوهم الانفصال هـــو الحجاب - بل مالا يتناهى من الحجب • فلما زالت الحجب ظهـــرت الحقيقـــة •

ومن الصوفية من صوروا المعراج الروحي بصورة أشبه ما تكـون بصورة المعراج النبوي ، ففسروا المعراج النبوي تفسيرا صوفيا وشرحوا مغازيه الروحية • ومن هؤلاء محي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨الذي وصف في كتبه أكثر من معراج‌واحد للصوفية ، وصور هذه المعارج فـــي صور مختلفة نقتصر على ذكر أهمها :

وردت احدى هذه الصور في كتابه «الاسرا الى المقام الأسرى » :وهو

بحث في مغزى المعراج الذي هو في نظره ترق باطني يظهر فيه مايتجلى للسالك من انواع الكشف • وخلاصته ما يأتي : أن الصوفية هم ورثة النبي المتبعون لشرعه وسنته ، يصلون الى الحضرة الالهية بدوام ذكر الله والتأمل في اسرار القرآن • و « البراق » الذي يحملهم سريعا في رحلتهم الى الله هو « المحبة الالهية » • و « المسجد الاقصى » هو النور الحق • اذا وصلوا الى هذا المسجد وقفوا الى جانب حائطه كما فعل النبي • وهذا الحائط رمز لصفاء القلب لأنه لا يدخل المسجد الاقصى غير المتطهرين • واذا هم شربوا « اللبن » (الذي هو رمز للعلم الذوقي) طرقوا أبواب السماء ، وطرق أبواب السماء رمز لمجاهدة النفس • وخلف ابواب السماء يرون الجنة والنار فينظرون بعينهم اليمنى الى نعيم أهل الجنة ، وبعينهم اليسرى الى نعيم أهل النار(١) • ثم يصلون الى « شجرة المنتهى » التي هي رمز للايمان ويملئون بطونهم من ثمارها • وهكذا يصلون الى غاية طريقهم حيث ترتفع عنهم الحجب وتنكشف لهم الاسرار •

فالمعراج الصوفي عند ابن عربي كما يشرحه في هذا الكتاب هو ترقي النفس من عالم الشهوات (المرموز اليه بالجحيم) الى عالم الروح الخالص (المرموز اليه بالنعيم)، أو هو احياء النفس بالايمان الخالص والفضائل الدينية الحاصلين عن طريق المجاهدة •

ولكن أكمل صورة صور فيها ابن عربي المعراج الروحي على الاطلاق

---

(١) يرى ابن عربي أنه سيكون لاهل النار نعيم يخالف أهل الجنة : يقول في فصوص الحكم :

وان دخلوا دار الشقاء فانهم ... على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد فالامر واحد ... وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذابا من عذوبة طعمه ... وذاك له كالقشر القشر صاين

الفصوص ص ٩٤

هي التي وردت في الجزء الثاني من كتاب الفتوحات المكية (١) تحت عنوان « كيمياء السعادة » : وفيها يتصور المعراج رمزا لحياة النفس في هـذا العالم الذي وضعها الله فيه لكي تحصل كمالاتها وتحظى في النهاية بمقصودهـا الأعظم وهو شهود الله • أما سبب تسميته هذا الباب بكيمياء السعـادة ، فذلك لأن التحول في الحياة النفسية أشبه شيء بتحول العناصر الطبيعية الخسيسة الى الذهب في الكيمياء الطبيعية :ولذلك يذهب في الموازنة بين نوعي الكيمياء الى اقصى درجة ممكنة • فهو يتكلم عن عناصر النفوس واكسيرها وتحولها الى أكمل صورها وردها الى أصلها وما الى ذلك من الأساليـب والعبارات التي يستعملها عادة الكيميائيون الطبيعيون كما يستعملها أصحاب الكتابات الهرمسية يشيرون بها الى نوع من التغير الروحي في طبيعـة النفس •

فكيمياء السعادة هي عملية تحويل عناصر النفوس الانسانية الـى الاكسير الروحي الخالص • ولكي يتم للنفوس ذلك لابد لها من معرفـة ذلك الاصل ـ الله ـ الذي استخلفها في الأبدان وغرس فيها حب المعرفة التي توصل اليه : ولكن أي نوع من المعرفة تلك التي توصل الى الحق ؟ ليست هي المعرفة المستندة الى العقل والنظر العقلي : فان العقل وحده قاصر عن أن يصل الى حقيقة الله ، ولا بد له من استمداد العون من الدين ـ من القوة الخارقة للطبيعة ـ لترشده في طريق الوصول الى الله • نعم قد يرشـد العقل صاحبه في المراحل الاولى من الطريق الى الله ولكن المراحل النهائيـة لا يتوصل اليها الا بنور الهي يحمل مشكاته الانبياء ويقتبسه عنهم الأولياء• ولهذا يعتبر ابن عربي اتباع النبي والاسترشاد به أول شرط من شروط السلوك الى الله ، وينحى باللائمة على نظار المتكلمين والفلاسفة الذين يعتدون بعقولهم ويعتقدون أن فيها الكفاية والضمان للوصول الى الحقيقة المطلقة •

(١) ـ الفتوحات المكية جـ ٢ ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧

لهذا نجده يتخيل في معراجه رجلين : أحدهما تابع مقلد للرسول · والآخر فيلسوف صاحب نظر وهما في طريقهما الى الله ؛ ويظهر بطريقة المقابلة بينهما نوع المعرفة التي يحصلها كل منهما :العلم العقلي الذييحصله صاحب النظر ، والعلم الكشفي الذي يصل اليه « التابع » عن طريق الوراثة الروحية أو بنوع من الذوق أو الالهام ·

ويقضي هذان السالكان أول مرحلة من مراحل الطريق الى الله في الأخذ بالرياضة النفسية والمجاهدة وتهذيب الأخلاق · هذا بنظره ، وذاك بمقتضى ما شرع له استاذه وهو الرسول صاحب الشرع · فاذا فرغا من دورالمجاهدة وتخلصا من اسر الطبيعة ، ولم يبق لهما من العالم العنصري الا مقدار ما يحفظان به وجودهما ،فتح لهما بابالسماء: وهنا يبتدىء معراجهما الروحي الذي يسيران فيه معا ، متصاحبين في أول الامر ،مفترقين بعد ذلك ·

وينتهي معراج صاحب النظرية الى الحيرة والبلبلة واليأس والندم على ما أنفق من عمر وجهد كما ينتهي معراج « التابع » (الصوفي)المستأنس بنور الايمان الى اليقين · والى حال من الشهود تنكشف له فيها اسرار الذات الالهية والاسماء والصفات انكشافا لا يستطيع التعبير عنه · وهذا هومقام المعرفة الحقة والغبطة العظمى ، ولكنه أيضا مقام الصمت وهو آخر مقام في الطريق وآخر منزلة من منازل المعراج ·

الطريقة ومجاهدة النفس

أشرنا فيما مضى الى أن للحياة الصوفية جانبين مختلفين متمايزين ولكنهما متكاملان : الاول جانب المجاهدة أو تطهير النفس والثاني جانب الكشف والاشراق · وقد يختص جانب المجاهدة باسم الزهد وينفرد جانب الاشراق باسم التصوف بمعناه الاخص : غير أنه لا مبرر لهذه التفرقة في

الأسماء ، فهما شقان لحياة واحدة : الشق الأول بمثابة المقدمات ، والثاني بمثابة النتائج المترتبة على المقدمات : الأول الشجرة التي يتعهدهـا السالك الى الله ويغذيها بكل ما أوتي من غذاء روحي، والثاني بمثابة الثمرة التي يجنبها السالك من هذه الشجرة . يقول أبو يزيد البسطامي في وصف ما عاناه من جهاد النفس وكيف انتهى به الامر الى الكشف .

« كنت اثنتي عشر سنة حداد نفسي ، وخمس سنين كنت مرآة قلبي ، وسنة أنظر فيما بينهما ، فاذا في وسطي زنار ظاهر فعملت في قطعه اثنتي عشر سنة ، ثم نظرت فـاذا في باطني زنـار فعملت في قطعه خمس سنين ، أنظر كيف أقطعه فكشف لي فنظرت الى الخلق فرأيتهم موتى »(١) .

فالزنار الذي عمل أبو يزيد على قطعه من قلبه هو صلته بهذا العالم والعمل على قطعه هو المجاهدة . ورؤيته الناس موتى بعد أن كشف له ، معناه تخلصه التام من الشواغل التي تربطه بالخلق .

المجاهدة هي الجانب العملي في الحياة الصوفية ، أو هي الجـانب الديني والاخلاقي فيها . والتصوف في جوهره نظام ديني أخلاقي يأخذ بـه السالك نفسه في صراحة وعزم وتصميم ، ولا يقوى عليـه الا أولو العزم والتصميم لأنه موجه ضد النفس ورغباتها والعالم ومباهجه . هو نظـام محوره التضحية بالذات ، وايثار كل ما لله على كل ما للنفس . ومن هنا كان النظام الاخلاقي الصوفي نظاما فريدا في بابه ، مختلفا عن غيره من النظم الاخلاقية الاخرى ، لأنه قائم على معاملة الله وحده ، تلك المعاملة التي يوحى بها مبدأ التضحية .

وليس في التصوف الاسلامي من أساليب المجاهدة البدنية والنفسية ما في الرهبنة المسيحية من انقطاع تام عن العالم ، وتعذيب للبدن بصنـوف شتى من الايلام والحرمان ، وان تواترت الاخبار عن أقلية من زهاد المسلمين الأوائل سلكوا مسلك الرهبان المسيحيين في أساليبهم ، كما أشرنا الى ذلك .

---

(١) الرسالة القشيرية : ص ٤٨ والزنار حزام يستعمله رهبان النصارى والمجوس

وهؤلاء أقلية لايقاس عليهم . بل الحقيقة أن المجاهدة الصوفية في الاسلام مجاهدة نفسية أكثر منها بدنية ، أو هي نفسية أولا وبدنية ثانيا .والبدني منها – كالصوم وحرمان النفس من بعض مشتهياتها ، وقيام الليل في التهجد والعبادة وما شاكل ذلك لامبالغة فيه ولا اسراف ، بل هو في الحدود المقبولة التي وضعها الاسلام وطالب بها .

والمجاهدة والجهاد في الاصل بذل النفس في سبيل الله ومحاربة أعدائه، ثم استعملت المجاهدة في التصوف بمعنى محاربة النفس ومخالفتها باعتبارها العدو الأول الذي يقود الانسان الى الهلاك وقد يقصيه عن دينه . يقول ابو عمرو بن نجيد الملامتي : « من كرمت عليه نفسه هان عليه دينه » (١) ولهذا حرص الصوفية – وهم يتكلمون عن المجاهدة على أن يتكلموا عن « النفس » ويفسروا المقصود بها . فليست « النفس » عندهم اسما مرادفا للانسان في جملته ولا روحه ، ولا مجموع الحياة الروحية فيه ، وانما المقصود بها النفس الحيوانية التي هي مركز الشهوة والهوى ومنبع الشر والاثم .

وشرور النفس نوعان : (أ) المعاصي ، (ب) الأخلاق والصفات المذمومة كالعجب والحسد والغضب والكبر والأثرة والكراهية والرياء وغير ذلك من الاخلاق التي لايقبلها العقل ولا الشرع . فاذا لم يعرف الانسان نفسه على حقيقتها فيعرف أغوارها وغوائلها ، ويقف على أدوائها وآفاتها ، ذهبت مجاهدته ورياضته سدى . ولذلك كان من أوائل ما انتدب الصوفية أنفسهم له ، التأمل والنظر في النفس ومحاسبتها ومراقبتها وغير ذلك من الأساليب التي تكشف عن مكنوناتها ودوافعها وعيوبها .

هذه هي الخطوة الاولى في طريق المجاهدة ، و من حالفه التوفيق فيها أمن السير في الطريق ، وبنى حياته الصوفية على أساس متين . يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : «من اراد الله به خيرا بصره بعيوب نفسه ».

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٤٩

وقد خلف الصوفية في ميدان دراسة النفس وميولها وآفاتها عن طريق التأمل والاستبطان ثروة سيكولوجية أخلاقية رائعة تشهد لهم برقة الحس ودقة التحليل وعمق النظر فيما يعتلج في النفس من أهواء ونزعات ، كما هو واضح من مأثور أقوالهم التي يرويها مؤرخو التصوف أمثال أبي القاسم القشيري وأبي نصر السراج ، ومن الصفحات الخالدة التي كتبها الغزالي في الاحياء :

والمجاهدة طريق شاق طويل ، محفوف بالمكاره والاخطار ، بابه التوبة، وهي الانقلاب الروحي الخطير الذي أشرنا اليه في مقدمة هذا الكتاب بشيء من التفصيل • وبعد اجتياز هذا الباب بسلام ، يأخذ السالك في قطع مراحل الطريق واجتياز العتبات الاخرى •

ولما كان أصل المجاهدة وملاكها – كما يقول القشيري – فطم النفس عن المألوفات ، وحملها على خلاف هواها ، كان من ألزم ما يلزم المبتدىء في الطريق « الخلوة » و « العزلة » عن الناس : لأن اختلاط الانسان ببني جنسه آلف ما تألفه النفس وتميل اليه بفطرتها • وفي الخلوة بالنفس استيحاش من الخلق واستئناس بالله • ولكن جمهور المتصوفة في الاسلام لم يبالغوا في الخلوة والعزلة كما بالغ فيها رهبان المسيحيين والهنود • ولم يعتزلوا الحياة الاجتماعية اعتزالا تاما ، ويلزموا الصوامع والبيع أو يفروا الى الصحارى وقلل الجبال ، ولكنهم أخذوا بنصيبهم في الحياة العامة التي يحياها غيرهم ، وسعوا الى أرزاقهم بأعمالهم ، ولم يظهر الكف عن الكسب وينتشر التسول في أوساطهم الا في عصور التصوف المتأخرة وهي عصور الانحلال والاضمحلال • وقد اعتبر الصوفية العزلة الحقيقية في اعتزال مذموم الصفات لا في اعتزال الحياة الاجتماعية والاوطان ، ولهذا قال قائلهم : « العارف كائن بائن » أي موجود مع الخلق بجسمه ، بعيد عنهم روحه وسره • قال ابو علي الدقاق استاذ القشيري : « البس مع الناس

ما يلبسون ، وتناول مما يأكلون ، و انفرد عنهم بالسر » · ومعنى هذا أن العزلة الحقيقية هي الانفراد بالله لا مجانبة الخلق ·

ولكن من الصوفية من أمثال ذي النون المصري وأبي القاسم الجنيد ويحيى بن معاذ الرازي وابي بكر الشبلي من يرى أن الخلوة واعتزال الناس أهون على تصحيح الارادة وصفاء العبادة والبعد عن الرياء والنفاق ، فان من خالط الناس داراهم ، ومن داراهم راءاهم ·

ومن أساليب المجاهدة الصمت عن الكلام ، لا بمعنى حبس اللسان عن الكلام اطلاقا ، أو في فترات مقررة كما في الرهبنة المسيحية ، بل بمعنى التحفظ في القول ، وعدم الاسترسال في اللغو ، أو البوح بالسر · ولذلك آثر الصوفية الصمت الا عند الضرورة ، وقول الحق ، وأحلوا محل الكلام التفكير والتأمل وهما طريق الحكماء ؛ وذلك لأن الكلام اما أن يكون حقا فيستدعي اعجاب الناس ومديحهم ، والصوفية لا يقبلون الاعجاب والمديح الذي قد يدخل الرياء في قلوبهم ، واما أن يكون باطلا وهو ما ينهى عنه الدين ·

ولكن الصمت ليس قصرا على اللسان ، بل للقلب وسائر الجوارح صمتها أيضا ، وللقلب كلام كما للسان كلام ، وكلام القلب هو الخواطر التي تخطر به والاسرار التي تتكشف له · والصوفي الصادق أمين على أسراره ، يرى من فرط حبه لربه ألا يطلع عليها غيرهما · وقد وصفوا صمت اللسان بأنه صمت العوام ، وصمت القلب بأنه صمت العارفين ·

ومن أساليب مجاهدة النفس ومخالفتها عند الصوفية « الزهد » وهو موقف خاص من الدنيا وأعراضها ، ومن الدين حلاله وحرامه ، ومن الله · فان الزاهد يخالف هوى النفس ورغباتها ويحقر من شأن القيم التي اعتاد الناس رفعها وتقديرها كالسمعة والصيت والجاه والغنى · ويزهد في الحرام استجابة لنهي الدين عنه ، وفي الحلال استشعارا لألم الحرمان الذي هو وسيلة من وسائل تطهير النفس وتقويتها ·

وينعكس موقف الزاهد في الدنيا على موقفه من الله ، فانه بمقدار ما ينصرف قلبه عن متع هذه الحياة ، يكون اقباله على الله واشتغالـه بحبه وخدمته . ولذلك قال ابو سليمان الداراني (المتوفى سنة ٢١٥) « الزهد ترك ما يشغل عن الله تعالى »(١) . ولأحمد بن حنبل قول جامع في الزهد وأنواعه التي أشرنا اليها وهو : « الزهد على ثلاثة أوجه : ترك الحـــرام وهو زهد العوام ، والثاني ترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص ، والثالث ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى وهو زهد العارفين »(٢) .

فالزهد هو الاساس الذي يقوم عليه صرح المجاهدة في الطـــريق الصوفي ، وبممارسته تتطهر النفس في بوتقة التجارب الروحية وتتحـــول عناصرها الخسيسة الى عناصر أخرى شريفة هي أخص ما يتصف به الصوفي من الصفات ، وذلك كالتوكل والرضا والقناعة والصبر والشكر والفقـر ، وفوق هذه كلها التقوى والورع والمحبة الالهية .

ومن أساليب المجاهدة العبادة كالصوم والصلاة والذكر والدعاء . وللصوفية فهمهم الخاص للعبادة أفضنا القول فيه في كلامنا عن موقفهم من الفقه ، ولكن الذي نريد توكيده هنا هو اعتقادهم أن العبادة لا تكون صادقة مخلصة الا اذا تحقق فيها معنى المجاهدة ، فتوافرت فيها عناصرهـا التـي أخصها مخالفة هوى النفس والاقبال بجمعية الهمة على الله بحيث يتحقـق للعبد عبوديته ، وينفرد الرب بربوبيته .

ومجاهدة النفس في سبيل الله أعظم خطرا وأعلى قدرا في نظر الصوفية من الجهاد في نصرة دين الله . يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنـــه قال : « رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الأكبر » . فلما سئل عن الجهاد الأكبر قال « مجاهدة النفس » . وذلك أن مجاهدة النفس أشق على القلب من الجهاد بالبدن .

---

(١) رسالة القشيري ص ٥٦

(٢) الرسالة القشيرية ص ٥٧

هذا ، وقد أثار الصوفية حول الصلة بين المجاهدة والهداية الواردة في قوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا »(١) جدلا طويلا أشبه بجدل علماء الكلام ، بل هو في الحقيقة فرع عن مسألة كلامية اختلف فيها المعتزلة وأهل السنة ، وهي أفعال العباد وصلتها بالثواب والعقاب • تساءل القوم : هل المجاهدة تورث الهداية والقرب من الله ، أم أن الهداية والقرب من الله أمران يمنحهما الله العبد منة منه وفضلا ؟ وذلك كما تساءل علماء الكلام عما اذا كانت أفعال الطاعة تورث الجنة ، أم أن دخول الجنة منة من الله وتفضل منه على عبده ؟ ويذهب سهل بن عبد الله التستري (المتوفي سنة ٢٨٣ ـ وقيل سنة ٢٧٣) ـ وهو من أكثر الصوفية كلاما في المجاهدة ـ الى أنها السبيل المباشر المفضي الى مشاهدة الحق وأن المشاهدة والقرب من الله والوصول اليه ، وكل ما يدخل تحت كلمة « الهداية » ثمرة من ثمرات المجاهدة بدليل الآية المذكورة • ولكن صوفية آخرين يذهبون المذهب الآخر ومن هؤلاء أبو سعيد الخراز (المتوفى سنة ٧٢٢) الذي يقول : « من ظن أنه ببذل الجهد يصل الى مطلوبه فمتعن (أي متعب نفسه) ومن ظن أنه بغير الجهد يصل فمتمن » (١) و منهم أبو بكر الواسطي (المتوفي سنة ٣٢٠) الذي يقول : « المقامات أقسام قسمت ونعوت أجريت : كيف تستجلب بحركات أو تنال بسعايات ؟ »(٢) •

والغاية من المجاهدة في نظر هؤلاء هي تطهير النفس وتبديل صفاتها ، لا الحصول في عين القرب ، ولا الوصول الى الهداية • فهم يفهمون قوله تعالى « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » بمعنى « والذين هديناهم سبلنا يجاهدون فينا » أي أن السير في طريق المجاهدة فرع عن الهداية التي يمنحها الله من يشاء من عباده لا العكس • ويستدلون على ذلك بقوله

(١) العنكبوت : ٦٩

(١) الرسالة القشيرية : ص ٥

(٢) نفس المرجع : ص ٥

تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضلــه يجعــل صدره ضيقا حرجـا كأنمـا يصعد في السماء » (١) ، وبالحديث القائل : ان أحدكم لن يدخل الجنة بعمله » • قالوا ولا أنت يارسول الله ؟• قال « ولا أنا » • ومعنى هذا ان ارادة الله الهداية للعبد سابقة على شرح صدره للاسلام وعلى مجاهدته • وكأن المسألة ـ حسب فهم هؤلاء الصوفية ـ مسألة العناية الالهية والتقدير الأزلي ، لا مسألة المجاهدة والأعمال التـي يقوم بها العبد •

والظاهر لأول وهلة أن بين الموقفين تناقضا ، وبين الآيتين تعارضا ، والحقيقة ألا تناقض ولا تعارض • فالمفهوم من الآية الأولى أن الذيـــن يجاهدون أنفسهم في سبيل الله يمنحهم الله الهداية من لدنه ـ لا جزاء على المجاهدة ، ولا كسبا منهم لها ، بل موهبة منه وتفضلا • وهذا لا يقـــدح في أن هداية هؤلاء المجاهدين أمر من الأمور التي سبقت بها العناية الالهيـة واقتضتها مشيئة الله في الأزل • والله العادل في حكمه ، والحكيم في فعله ، تتعلق ارادته بالافعال التي اقتضتها الحكمة وصريح العقل •

والمعنى الذي يحرص الصوفية على ابرازه هو أنه ليس للعبـد أن يعتقد أنه يكتسب بمجاهدته النجاة والهداية ، أو ينظر الى أفعال الطاعـة باعتبارها أمورا توجب على الله الاثابة عليها كما ذهب اليه المعتزلة • بـل الواجب عليه أن ينظر الى واهب الهداية المتفضل بها ـ وهو الله • وموقف الانسان من ربه في هذا الصدد أشبه بموقف المملوك من سيده، فان المملوك اذا أمره سيده بأمر فأطاعه فكافأه سيده ، لا يقال ان المكافأة جزاء اكتسبه المملوك بطاعته، فانه مكلف بالطاعة على أية حال ـ كافأه سيده أم لم يكافئه بل يقال ان المكافأة هبة وهبها السيد تفضلا منه ، وان بدت في ظاهرها جزاء على الطاعة لاقترانها بها •

---

(١) الانعام : ١٢٥

وللهجويري حل آخر لهذه المسألة ، وهو أن الخلاف في الرأيين خلاف في ظاهر التعبير فحسب ، فان كلا من الطرفين ـ في نظره ـ ينظر الى الحقيقة من جانب • فطائفة تقول « من جد وجد » وطائفة تقول « من وجد جد » والحقيقة أن الجد سبب الوجود ، كما أن الوجود سبب الجد ، واذن يستوي في هذه الحالة أن نقول أن المجاهدة في سبيل الله سبب الهداية ، وأن نقول ان الهداية سبب المجاهدة في الله ، كما نقول ان التوفيق الالهي سبب طاعة العبد ، أو نقول ان طاعة العبد سبب توفيق الله اياه •

الاســـاس النظـري للمجاهـــدة

بنى الصوفية نظامهم في المجاهدة على نظرية في طبيعة الانســـان استمدوا بعض عناصرها من القرآن ، والبعض الآخر مما عرفوه من الفلسفة اليونانية وبخاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو • وقد عقد كل من القشـيري والهجويري فصلا خاصا يشرح فيه ماهية الانسان وما فيـه من القـوى المتعارضة التي تعمل مجتمعة على تشكيل سلوكه الخلقي ، وبالتالي سلوكه الديني ، اذ السلوك الخلقي عند الصوفية فرع عن السلوك الديني ، وتهذيب الاخلاق شرط اساسي في تقويم العبادات والاعتقادات على السواء •

بحث الصوفية في ماهية النفس كما بحث فيها الفلاسفـــة ، وكانوا متأثرين في بحثهم بعقيدة راسخة ربما استمدوها من المذهب الثنوي الفارسي ـ وهي أن في الانسان طبيعتين متناقضتين • تجذبه احداهما الى أعلى وتشد به الأخرى الى أسفل ، تدعوه الأولى الى الخير وتدفعه الأخرى الى الشر ، ترتفع به الأولى الى مستوى الملائكة وتهبط به الثانية الى مستوى البهائم • وهما أشبه بمبدأي النور والظلمة أو مبدأي العقل والمادة •

ولكي يحكم السالك طريق سلوكه لابد له من معرفة هذين المبدأيـن

أو هاتين الطبيعتين ، أو بعبارة أخرى لا بد له من معرفة نفسه ، فانــه بمقدار ما يعرف الانسان من نفسه تكون معرفته بربه وبالعالم الذي يحيط به ، كما يكون نجاحه او اخفاقه في معترك الحياة الخلقية والسلوك الصوفي٠ ولكن ماهي « النفس » التي يتكلم عنها الصوفية ويقولون بضرورة معرفتها ومجاهدتها ؟ أما وظيفة النفس فيجمعون على أنها مبدأ الشر في الانسان ، أو هي على حد قولهم «مصدرالاوصاف المعلولة والاخلاق والأفعال المذمومة»٠ أما الأوصاف المعلولة فهي ما يكسبه الانسان من المعاصي والمخالفات المنهى عنها شرعا نهي تحريم ، وأما الأخلاق المذمومة فهي طبائع النفس التيجبلت عليها كالكبر والغضبوالحقد والحسد وقلة الاحتمال ٠ وأشدها جميعــا وأصعبها مراسا وأخطرها توهمها أن شيئا منها حسن ٠

هذا وصف عام لوظيفة النفس ومظاهرها عند الصوفية ٠ أما حقيقتها فيختلفون فيها ، فيذهب بعضهم الى أنها « جوهر » في البدن قائم بــه كما تقوم الروح ، ويرى بعضهم أنها عرض قائم بالبدن كما تقوم به الحياة ٠ وعلى الرغم من وصفهم النفس بأنها « لطيفة » مودعة بالبدن ، تغلب المادية على تصورهم لها حتى لنكاد نحس أنهم يقصدون بها الجسم نفسه وانكانوا لايقولون بهذا صراحة ٠ وأقصى مابلغوا من التجريد في وصفها هو قولهم انها مبدأ الشر في الانسان ومصدر الدوافع والشهوات الجسمية فيه ٠

أما الروح فلا جدال في وصفهم اياها باللطافة واللامادية ، وبأنهــا مبدأ « مفارق »مستقل عن البدن لا يفنى بفنائه ٠ وهي الجانب الالهي في الانسان ومركز المعرفة والشهود فيه ٠

ويطالب الصوفية بضرورة معرفة النفس ويعدون ذلك شرطا أساسيا في طريقتهم لسببين : أولهما أن دراسة النفس توقف الانسان على غوائلها ورغباتها ومخالفاتها ، وفي ذلك عون للعبد على مقاومتها والنجاح فيمحاربتها: فان من عرف مواطن الضعف من عدوه كان أقوى على مقاومته والظفر عليه،

والطبيب الذي يعلم مواطن الضعف وأسباب المرض أقوى على علاج مرضاه. وازالة الأسباب في أمراض النفوس حائل منيع دون ظهور الأمراض .فمعرفة النفس بهذا المعنى خير طريق لتطهيرها ، والصوفي الذي يجاهد نفسه على هذا النحو يزيل العوائق التي تعترض سبيله وتحول دون الوصول الى غايته .

ان المجاهدة على حد تعبير الصوفية ، هي رفع الحجب الكثيفة التي تقوم بين العبد وربه : اذ كل عمل للنفس وكل خاطر لها حجاب يستر الحق عن عين العبد . وكما ان الانسان يوم القيامة لابد له من أن ينجو من النار قبل أن يدخل الجنة ، كذلك هو في هذه الدنيا يجب أن يتخلص من جحيم النفس قبل أن تصح له الارادة ويتحقق بمقام القرب من الله كما يقول الهجويري .

والسبب الثاني : ان معرفة النفس تؤدي الى معرفة الله كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم . «من عرف نفسه فقد عرف ربه»:وقد فسر هذا الحديث بمعنيين : الاول أن المعرفة المشار اليها معرفة أساسها الأضداد: فمن عرف نفسه مفتقرا عرف الله غنيا ، ومن عرف نفسه ذليلا حقيرا عرف الله قويا عزيزا ، ومن عرف نفسه فانيا عرف الله باقيا ، ومن عرف نفسه حادثا عرف الله قديما . وعلى الجملة من عرف في نفسه معنى العبودية ادرك في الله معنى الربوبية « ولا شك أن هذا هو المعنى الذي قصد اليه الجنيد عندما عرف التوحيد بأنه « افراد القدم من الحدث »(١) والمعنى الثاني هو أن الانسان هو الكائن الوحيد الذي خلقه الله على صورته واستخلفه في أرضه ، ومن عرف الصورة عرف صاحب الصورة : والى هذا المعنى ذهب ابن عربي في نظريته في الانسان الكامل .

* * *

(١) الرسالة القشيرية ص ٣

النفس في نظر الصوفية اذن هي عدو الانسان الاكبر الذي تجب مجاهدته ومحاربته والقضاء على كل مظاهره . هي الشيطان الذي يقود الانسان الى الكفر والمعصية . هي مصدر الشر والجهل ، لأنها لا ترى الأشياء الا خلال حاجاتها المادية ، ولا تدع العقل يدرك حقيقة من الحقائق الا بعد أن تصبغها بصبغتها ولذا كانت مجاهدتها أمرا يوجبه الشرع والعقل. يقول الله تعالى « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « رجعنا من الجهاد الأصغر الى الجهاد الأكبر » .وهو جهاد النفس .ولذا أيضا أفاض الصوفية في كل العصور في الحديث عن النفس وآفاتها ورعوناتها ، كما أفاضوا في الكلام عن أساليب مقاومتها ، وتكلموا عن المعاصي وكيف تبدأ ، وعن الصفات النفسية الخسيسة وكيف تمحى ، وعن الأفعال الاخلاقية الذميمة وكيف تتقى ، ووضعوا نظاما أخلاقيا ضخما على أساس هذه النظرة المتشائمة الى النفس وقد شرحنا طرفا من هذا النظام في تحليلنا لأصول فرقة الملامتية في كتابنا « الملامتية والصوفية وأهل الفتوة » وهي الاصول التي جمعها الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي في رسالة الملامتية التي نشرناها في ذلك الكتاب .

وفي النفس طبيعتان هما منبع الشر فيها : الاولى الشهوة والثانية الهوى . أما الشهوة فاسم يطلقه الصوفية بصورة عامة على مبدأ طلب اللذة، وهو مبدأ منبث في جميع أجزاء البدن يحاول دائما أن يحقق غرضا من أغراضه ، وتخدمه الحواس في تحقيق أغراضه : ولذلك تعددت الشهوات بتعدد آلاتها ، والاصل فيها شيء واحد في نوعه وان تعددت اسماؤه وكيفياته . فشهوة البطن الأكل والشرب وشهوة العين الابصار وشهوة الاذن السمع وشهوة الأنف الشم وشهوة اللسان الكلام وشهوة الفم الذوق وشهوة الجسم اللمس وشهوة العقل الفكر وهكذا . والانسان مطالب بحراسة هذه الاعضاء وتوجيه شهواتها الوجهة التي تتفق مع روح الشرع

ولا تتعارض مع الامر والنهي • فللعبد أن يشبع شهوة البطن ولكن من حلال ، ويشبع شهوة الكلام ولكن في غير باطل ، وشهوة النظر ولكن في غير محرم ، وشهوة السعي على رجليه ولكن في غير معصية أو اضرار بالغير ؛ وشهوة الفكر ولكن في غير كفر جلي أو خفي وهكذا • والانسان مسئول عن حراسة أعضاء جسمه وعن رياضتها الرياضة الدينية القويمة بدليل قوله تعالى : « يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون »(١) •

* * *

أما «الهوى» فهو الميل الطبيعي الذي يتحكم في النفس وأفعالها لتحقيق رغباتها ، وهو في مقابلة العقل : والانسان أبدا محل نزاع بين عقله وهواه ، كل يجذبه ناحيته • والهوى أعم من مجرد الرغبة في اللذات والشهوات الحسية ، فهو لا يقتصر على النزوع الطبيعي لتحقيق اللذة في عضو من أعضاء البدن ، بل قد يكون نزوعا نحو لذات أخرى غير حسية كلذة التسلط والقهر وحب الظهور والكبرياء •• والرجل المستسلم لهواه اذا حركه هواه نحو طلب اللذات البدنية قد لايتجاوز شره نفسه ، كالرجل الذي يطلب لذة السكر فانه يغشى الحانات والناس في مأمن من شره • أما طالب الشرف والسلطان ، فقد يعيش في صومعة أو دير ويضل الطريق الى الله ويضلل غيره •

ومن صدرت جميع أفعاله عن الهوى ورضيت بذلك نفسه ، كان بعيدا عن الله قريبا من الشيطان : وليس شيطانه شيئا سوى حيوانيته التي يحاول الصوفي جاهدا أن يتخلص منها • روى أن راهبا قال يوما لابراهيم الخواص « منذ سبعين عاما قضيتها في الدير وأنا أحرس كلبا (يعني نفسه) وأحول بينه وبين الناس • يا ابراهيم الى متى تبحث عن الناس ؟ ابحث عن نفسك »

(١) سورة النور : آية ٢٤

فاذا وجدتها فاحرسها وراقبها ، فان الهوى يلبس كل يوم ثلثمائة وستين ثوبا ويضل صاحبه » (١) ٠

ان الشيطان لا يدخل قلب عبد حتى يقدم على معصية ، فاذا ظهر الهوى ألقى الشيطان به في قلب صاحبه ، وهذا هو الوسواس ٠ وليس للشيطان سلطان على عباد الله المقربين لانهم لا يتصرفون تبعا لهواهم ٠ يقول الله تعالى لابليس : « ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين » (٢) ٠٠

يقول الهجويري : « ان الهوى ممزوج بطينة آدم : فمن ملكه كان ملكا ، ومن ملكه الهوى كان عبدا ذليلا ٠ سئل الجنيد عن الاتصال بالله فقال « ترك الهوى » وأعظم منحة يمنحها الله العبد أن يمكنه من هواه ، فان من اليسير أن يهدم الانسان جبلا بأظفاره من أن يتغلب على هواه »(٣) ٠

ثورة الصوفية على علم الكلام والفلسفة

ثار الصوفية على علم الكلام والفلسفة كما ثاروا على الفقه ٠ ولم يرضهم فهم نظار المتكلمين والفلاسفة لعقائدالدين كما لم يرضهم فهم الفقهاء لمعنى الشريعة والغاية منها ٠ وقد امتدت ثورتهم الى المنهج الذي اتبعه النظار ـ متكلمين كانوا أم فلاسفة ـ في وصولهم الى قضاياهم التي يعبرون بها عن معنى الألوهية ويصورون بها الصلة بين الله والعالم ، والله والانسان بوجه خاص ٠

أما « الكلام » فكما يقول الغزالي ـ قد يرضى به من يسلم للمتكلمين بمقدماتهم ٠ ولكنه لا غناء فيه لمن يطلب العلم اليقيني الذي لا يتسرب اليه

---

(١) كشف المحجوب ص ٢٠٨

(٢) سورة الحجر : آية ٤٢

(٣) كشف المحجوب ص ٢٠٨

الشك بوجه من الوجوه · وعماد علم الكلام الدليل العقلي على صحة العقائد والدفاع عنها ضد المبتدعة والملحدين ، ولكن الدليل العقلي يمكن هدمه بدليل عقلي آخر معارض له · ولذلك نرى نظار المتكلمين لا يكادون يجمعون على مسألة واحدة من مسائل العقائد لاختلاف أساليب فهمهم وأدلتهم ·

وأما الفلسفة فأكثر اعتمادا على المنهج العقلي من علم الكلام ، وأشد تشبثا به · وهي ترى الشيء ونقيضه ، وتبرهن على كل منهما بأدلة متكافئة في القوة ، وتستعمل العقل وأدواته ومقولاته في ميدان البحوث الالهية الخارجة بطبيعتها عن طور العقل ، لذلك لا يظفر الفيلسوف من فلسفته الا بالحيرة وتبلبل الفكر اذا تصدى للنظر في مسائل الألوهية والنفس وصلة الله بالانسان ونحو ذلك ·

وقد تمثلت ثورة الصوفية ضد المنهج العقلي الذي انتهجه الفلاسفة والمتكلمون فيما قالوا به من منهج ذوقي في المعرفة · وهو موضوع سنفرد له فصلا خاصا في هذا الباب ·

ولكن الفلاسفة والمتكلمين الذين أخفقوا ـ في نظر الصوفية ـ في منهجهم فشلوا أيضا فشلا ذريعا في تصورهم للالوهية وباعدوا بين الله وخلقه · فالله في نظر جمهور الفلاسفة والمعتزلة من المتكلمين ، مبدأ يكاد يكون مجردا عن الصفات الا ما كان منها سلبيا · وقد بالغوا في تنزيهه الى الحد الذي قضى على « الشخصية الالهية » وتعطيل الصفات التي وصف الله بها نفسه في القرآن ، كما بالغوا في التوحيد الى الحد الذي أفسد التوحيد،وتصور المتكلمون الصلة بين الله والانسان صلة بين عابد ومعبود، في حين تصور الصوفية هذه الصلة صلة بين محب ومحبوب وقالوا أن العبادة فرع المحبة ·

ولما كان « التوحيد » أساس العقائد كلها والمحور الذي يدور عليه جميع الأصول والفروع الدينية ، ولما كانت « المحبة الالهية » في نظر

الصوفية أساس الحياة الدينية والطريق الوحيد الموصل الى الحق ، أفردنا لهذين الموضوعين فصلين خاصين في هذا الباب أيضا •

* * *

ثورة التصوف فى مجال التوحيد

أبرز العقائد الايمانية في الاسلام عقيدة التوحيد ، فان الدعوة الاسلامية تتركز في هذه العقيدة وعنها تتفرع العقائد الأخرى التي أوجب الله على كل مسلم اعتقادها • وقد أكد القرآن وحدانية الله تعالى في مواطن كثيرة من كتابه وأشار اليها بأساليب مختلفة • فتارة يقررها تقريرا ويطالب الناس بالايمان بها فيقول : «قل هو الله أحد » (١) ، « والهكم اله واحد » (٢) ، « الله لا اله الا هو الحي القيوم » (٣) • وتارة يقررها في معرض الرد على المشركين الذين اتخذوا مع الله الها آخر أو آلهة أخرى ، والكفار الذين عبدوا الأوثان من دون الله ، فيقول ردا على الأولين « أأله مع الله ؟ »(٤)ويتعجب من صنع الآخرين فيقول «أفتعبدون ما تنحتون ؟»(٥) وتارة يقررها في معرض الرد على الدهريين الذين قالوا : « ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر »(٦) ، أو الثنوية والمجوس الذين قالوا بوجود مبدأين كل منهما اله ، أو النصارى الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة (٧)• وتارة يدعو الانسان الى النظر في خلق السموات والأرض ،

---

(١) الاخلاص : ١

(٢) البقرة : ١٦٣

(٣) البقرة : ٢٦٥

(٤) النمل : ٦٤

(٥) الصافات : ٩٥

(٦) الجاثية : ٢٣

(٧) المائدة : ٧٢

والى النظر في النفس وما فيها من عجائب ، أو في مظـــاهر الكون ودقائق صنع الله فيه ، علّه يسترشد بهذه الآيات ويهتدي الى الاله الواحد الحق المبدع لهذا الوجود • وتارة يقرر الوحدانية عن طريق تقريره لمخالفته تعالى للحوادث فيقول : « ليس كمثله شيء » ، أو يصف الحوادث بالتغير والفناء والدثور ، ويصف نفسه بالقدم والازلية والبقاء ، الى غير ذلك من الاساليب المتنوعة التي ترمي — على الرغم من تنوعها وتعدد صورها — الى تقـرير قضية أساسية واحدة هي « ان الله واحد » •

ولكن هذا المعنى البسيط لعقيدة التوحيد ، وان أرضى عقول بعض المسلمين وقلوبهم ، لم يرض مسلمين آخرين كانوا على حظ من الثقافة الفلسفية أو الصوفية أو الاثنين معا : فحاولوا أن يفهموا « التوحيد » فهما جديدا ، أو على الأقل أن يلقوا عليه ضوءا جديدا استمدوه من ثقافتهم من ناحية ، ومن تجاربهم الروحية من ناحية أخرى • فناقشـــوا المقصود بالتوحيد على وجه التحديد ، وتكلموا عن أنواع مختلفة من التوحيد : توحيد العوام وتوحيد الخواص وتوحيد خاصة الخاصة ، كما تكلموا عن توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الأفعال الالهية ، بل تكلم بعضهم عن توحيد الحق (الله) للحق وتوحيد الحق للخلق ، وتوحيد الخلق للحق وغير ذلك مما لم يخطر لاهل السلف على بال •

لذلك نجد في تاريخ الاســـلام الديني نوعا من التطـور في مفهـوم « التوحيد » ، وهو تطور قضت به طبيعة تطور التفكير الاسلامي والظروف الاجتماعية والثقافية التي مر بها المسلمون ، وان لم يكن ذلك التطور على وفاق تام دائما مع العقيدة الأولى التي نص عليها القرآن في بساطة ووضوح • وكذلك نجد مبالغة شديدة في تحليل مفهـــوم التوحيد وفي النظر الـــى مستلزماته الميتافيزيقية والصوفية كادت أن تخرجـه من ميدان العقيـدة الى ميدان المذهب الفلسفي أو « الثيوسوفي » •

ومن الغريب حقا أن مبالغة بعض مفكري الاسلام في تحليل التوحيد

والدفاع عنه ، وتحليقهم عاليا في سماء التجريد ، كما فعل المعتزلة والفلاسفة الاسلاميون ، أو غوصهم بعيدا في أعماق التجربة الروحية طلبا للتوحيد كما فعل بعض الصوفية ، قد أدى بهم - أو كاد يؤدي بهم - الى احلال صورة مبدأ مجرد (هو أشبه « بالمطلق » عند الفلاسفة) محل الله الخالق الفاعل المريد العالم المعبود كما تصوره الأديان • فقد جردوا الله من صفاته الايجابية ، أو قالوا بهذه الصفات وعطلوها ، وهذا هو الاتجاه الذي اتجهه المعتزلة وبعض فلاسفة المسلمين كابن سينا • وعلى أمثال هؤلاء يرد أبو الحسن البوشنجي (المتوفي سنة ٣٤٨) في الشق الثاني من قوله « التوحيد أن تعلم أنه (أي الله) غير مشبه للذوات ولا منفى لصفات »(١) يشير بذلك الى المعتزلة الذين نفوا الصفات الالهية بمعنى أنهم أنكروا أن لها وجودا زائدا على وجود الذات ، ولهذا سموا « المعطلة » • ومن الصوفية من فهم من «التوحيد» افراد الله بالوجود الحق الذي ليس الى جانبه وجود، ذاتا كان ذلك الوجود الآخر أو صفة أو فعلا - على اختلاف ما بينهم في التعبير عن هذا المعنى وصياغته • فان بعضهم كان أدنى الى الاعتدال وأقرب الى مذهب أهل السنة كالحارث المحاسبي، وبعضهم أشرف على القول بوحدة الوجود كأبي القاسم الجنيد ، وبعضهم قال بوحدة وجود سافرة مثل محيى الدين بن عربي : وسنشرح نظريته في وحدة الوجود بالتفصيل فيما بعد •

لمثل هذا تعددت صيغ التوحيد وتباعدت معانيها ومراميها • فمن القول بلا اله الا الله - وهو الصيغة الاسلامية الأولى البسيطة في دلالتها ظهرت الصيغ الآتية :

١ - لا اله الا الله المنزه تنزيها مطلقا من كل ما يتصوره العقل والوهم • وهذا تصور المعتزلة والفلاسفة وبعض الصوفية •

---

(١) كشاف اصطلاحات العلوم والفنون ج ١ ص ١٤٦٨

٢ ــ لا فاعل ولا قادر ولا مريد على الحقيقة الا الله • وهو تصور بعض الصوفية الذين يفهمون توحيد الله في صفاته وأفعاله على هذا النحو •

٣ ــ لا مشهود على الحقيقة الا الله • وهو قول الصوفية الذين لا يرون شيئا الا ويرون الله معه •

٤ ــ لا موجود على الحقيقة الا الله • وهو قول أصحاب وحدة الوجود من الصوفية •

فلا عجب اذن أن نقول ان نظرة مفكري الاسلام في معنى « التوحيد » ومبالغتهم في تحليل دقائقه ، أدى ببعضهم الى القول بوحدة الوجود ، وأننا لسنا بحاجة الى البحث عن أصل هذه النظرية عند المسلمين في مصدر خارج عن التفكير الاسلامي كالفيدانتا الهندية أو نحوها • وسيتضح هذا الرأي في ضوء ما سنورده من تعريفات المسلمين للتوحيد ومناقشة هذه التعريفات •

* * *

يقتبس التهانوي صاحب كشاف اصطلاحات العلوم والفنون من كتاب « مجمع السلوك » تعريفا للتوحيد يصح أن نسترشد به في بحثنا هذا ونجعله نقطة البداية في مناقشتنا فيقول :

« التوحيد لغة جعل الشيء واحدا ، وفي عبارة العلماء اعتقاد وحدانيته تعالى ، وعند الصوفية معرفة وحدانيته الثابتة له في الأزل والأبد ، وذلك بألا يحضر في شهوده (أي شهود الصوفي العارف) غير الواحد جل جلاله »(١) •

فاذا تركنا المعنى اللغوي جانبا ، وجدنا التعريف يحتوي نوعين من التوحيد : التوحيد في عرف العلماء ، وهو توحيد الاعتقاد ، والتوحيد في عرف الصوفية وهو توحيد المعرفة والشهود • والأول علم وتصديق ان كان

---

(١) كشاف اصطلاحات العلوم والفنون ج ١ س ١٤٦٨

دليله نقليا ـ وهو توحيد العوام ، وعلم وتحقيق ان كان دليله عقليا ـ وهو توحيد النظار من المتكلمين والفلاسفة • ويقرب من هذا ما أورده العروسي في حاشيته على شرح الانصاري على الرسالة القشيرية (١) حيث يقول : «قال بعضهم التوحيد افراد الحق تعالى بالقصد والعبادة ، فان كان ذلك اعتقادا يقال للعبد مؤمن بالتوحيد ، وان علما من أدلة يقال له عالم بالتوحيد ، وان كان لغلبة الحق على القلب يقال انه عارف بربه •

والنوع الاول بقسميه ـ توحيد النقل وتوحيد العقل ـ غير مأمون العاقبة اذ المصدق عن طريق النقل وان أقر بالتوحيد لا يسلم من أن تعتريه الشبه • والمصدق عن طريق النظر الفكري محجوب عن حقيقة التوحيد بعقله ونظره ، لأنه ـ في نظر الصوفية ـ لا يشاهد الوحدة الالهية ما دام يرى لنفسه وجودا •

والنوع الثاني الذي هو توحيد المعرفة والشهود هو التوحيد الحاصل بالادراك الذوقي في التجربة الصوفية • أو هو بعبارة من معاني الصوفية الأولهية التوحيد ناشيء عن ادراك مباشر لما يتجلى في قلب الصوفي من معاني الوحدة الالهية في حال تجل عن الوصف وتستعصي على العبارة ، وهي الحال التي يستغرق فيها الصوفي ويفنى فيها عن نفسه وعن كل ما سوى الحق ، فلا يشاهد غيره لاستهلاكه فيه بالكلية • يقول التهانوي (٢) « فيرى صاحب هذا التوحيد كل الذوات والصفات والافعال متلاشية في أشعة ذاته (أي ذات الحق) وصفاته وأفعاله ، ويجد نفسه في جميع المخلوقات كأنها مدبرة لها وهي أعضاؤها » ثم يقول : ويرشد فهم هذا المعنى الى تنزيه عقيدة التوحيد عن الحلول والتشبيه والتعطيل ، كما طعن فيهم (أي الصوفية) طائفة من الجامدين العاطلين عن المعرفة والذوق ، لأنهم اذا لم يثبتوا معه غيره

---

(١) نتائج الافكر القدسية ج ٣ س ٣٨

(٢) نفس المرجع السابق

فكيف يعتقدون حلوله فيه أو تشبيهه به ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ٠

ولكن قول التهانوي ان الصوفية لايثبتون مع الله غيره ، ولا مع صفاته صفات أخرى ، ولا مع أفعاله أفعالا أخرى ، اذا أخذ على اطلاقه ، لا يجعل الصوفية من القائلين بالتوحيد ، بل بوحدة الوجود ، وهو معنى للتوحيد كادت المدرسة البغدادية في القرن الثالث ـ ومن زعمائها أبو القاسم الجنيد ـ أن تقول به كما سيأتي بيانه ٠

« التوحيد » اذن شأنه شأن الايمان الذي يتحدث عنه ابن خلدون في فصل علم الكلام في مقدمته : فكما أن الايمان على درجات : منه ايمان بالقول ، ومنه اعتقاد وتصديق بالقلب ، ومنه حال للمؤمن أو ملكة فيه ، أو صفة ممتزجة بكيانه تصدر عنها أفعاله صحيحة سليمة متمشية مع مايطالب به الشرع من أوامر وما ينهى عنه من نواه ، كذلك التوحيد : منه قول باللسان ، واعتقاد بالقلب ، ومنه حال للروح أو تجربة روحية يشهد فيها الموحد وحدانية الحق وانفراده بالألوهية الكاملة ٠ ومن كمال الألوهية عندالصوفية افراد الحق تعالى لا بالعبادة وحسب ، بل بالفعل والقدرة والارادة والتدبير ٠ فهو واحد بمعنى أنه لامعبود غيره ، وهو واحد أيضا بمعنى أنهم لايشهدون غيره فاعلا وقادرا ومريدا ومدبرا ٠ ويفصل هذا المعنى الاجمالي الذي اشار اليه التهانوي ما أورده القشيري من أقوال للصوفية في معنى التوحيد في الفصل الأول من رسالته تحت عنوان « بيان اعتقاد هذه الطائفة (الصوفية) في مسائل الاصول »(١) وفي الفصل الخاص الذي عقده في « التوحيد » (٢) ، وكذلك فيما أورده الهجويري في « كشف المحجوب » في الفصل الذي عقده في « التوحيد » (٣) ٠

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٣ وما بعدها ٠

(٢) الرسالة القشيري س ١٣٤

(٣) كشف المحجوب ترجمة نيكولسون س ٢٨٠ ـ ٢٨١

فالقشيري يعرض في الفصل الاول من رسالته عقيدة الصوفية في التوحيد الذي يعتبره رأس العقائد الايمانية جميعها ، والأصل الذي بنى عليه الصوفية قواعد طريقهم وصانوا به عقائدهم عن البدع مقتبسا في كل ذلك ما هو أدنى الى مذهب السلف وأهل السنة ، ثم يورد تعريفات التوحيد السني لعدد كبير من الصوفية وينبه الى مخالفتهم في ذلك لمذاهب المبتدعة ، وبخاصة المجسمة والمشبهة والمعتزلة ، ويلخص عقيدتهم في التوحيد في جملة شاملة جامعة لزبدة ما فصله في الفصل المذكور ·

وكذلك يفعل الهجويري في كتابه « كشف المحجوب » فيما كتبه عن « التوحيد » فيقرر معنى التوحيد وعناصره والصفات الالهية التي يختص بها الله دون سواه على نحو ما فعل القشيري : بل يكاد المؤلفان يتفقان في الألفاظ والمعاني · ولكن التوحيد الذي يعرضانه هنا هو توحيد الصوفية المتأثرين بمذهب السلف وأهل السنة ، وهو توحيد ان وقف عنده بعض الصوفية ، فقد تجاوزه آخرون الى توحيد اكثر تعقيدا وأدق معنى وأعمق روحانية · نجد اشارات كثيرة الى ذلك فيما أورده القشيري من أقوال الصوفية في الفصل الذي عقده عن التوحيد وفي رسالة الجنيد عن التوحيد التي لا تزال مخطوطة (١) ·

ولكي نرى التطور التدريجي في معنى التوحيد عند الصوفية ، يجدر بنا أن نذكر أولا نصي القشيري والهجويري لنوضح بهما الصورة الاولى للتوحيد ، ثم نتبعهما بصورة التوحيد الاخرى ، يقول القشيري (٢) ·

« قال شيوخ هذه الطائفة ـ على ما يدل عليه متفرقات كلامهم ومجموعاتهم ، ومصنفاتهم في التوحيد ـ ان الحق سبحانه وتعالى موجود ، قديم ، واحد ، حكيم ، قادر ، عليم ، قاهر ، رحيم ، مريد ، سميع ، مجيد ،

---

(١) مخطوطة اسطنبول ـ شهيد على رقم ١٣٧٤ انظر ورقة ١٦٣ وما بعدها ·

(٢) الرسالة ص ٧

رفيع ، متكلم ، بصير ، متكبر ، قدير ، حي ، أحد ، باق ، صمد ، وانه عالم بعلم ، قادر بقدرة ، مريد بارادة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، حي بحياة ، باق ببقاء • وله يدان هما صفتان يخلق بهما ما يشاء سبحانه على التخصيص • وله الوجه الجميل • وصفات ذاته مختصة بذاته ـ لا هي هو ولا هي أغيار له ، بل هي صفات له أزلية ونعوت سرمدية • وأنه أحدي الذات • ، وليس يشبه شيئا من المصنوعات ولا يشبهه شيء من المخلوقات • ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا صفاته أعراض • ولا يتصور في الأوهام ولا يتقدر في العقول • ولا له جهة ولا مكان ، ولا يجري عليه وقت ولا زمان • ولا يجوز في وصفه زيادة ولا نقصان ولا يخصه هيئة وقد ، ولا يقطعه نهاية وحد • ولا يحله حادث ، ولا يحمله على الفعل باعث • ولا يجوز عليه لون ولا كون ولا ينصره مدد ولا عون • ولا يخرج عن قدرته مقدور ، ولا ينفك عن حكمه مفطور ، ولا يغرب عن علمه معلوم ، ولا هو على فعله كيف يصنع وما يصنع ملوم • لايقال له أين ولا حيث ولا كيف ، ولا يستفتح له وجود فيقال متى كان • ولا ينتهي له بقاء فيقال استوفى الاجل والزمان • ولا يقال لم فعل اذ لا علة لأفعاله • ولا يقال ما هو اذ لا جنس له فيتميز عن أشكاله (١) • يرى لا عن مقابلة (٢) ويرى غيره لا عن مماقلة (٣) ويصنع لا عن مباشرة (٤) ومزاولة • له الأسماء الحسنى والصفات العلى • يفعل مايريد ويذل لحكمه العبيد • لا يجري في سلطانه الا ما يشاء ، ولا يحصل في ملكه غيرما سبق به القضاء • ما علم أنه يكون من الحادثات أراد أن يكون ، وما علم أنه لا يكون مما جاز أن يكون ، أراد ألا يكون •

---

(١) ـ أي نظائره •

(٢) ـ أي مواجهة

(٣) ـ أي روية بالمقلة وهي العين •

(٤) ـ أي معالجة بأداة كاليد •

خالق أكساب العباد خيرها وشرها، ومبدع ما في العالم من الأعيان والآثار قلها وكثرها • ومرسل الرسل الى الامم من غير وجوب عليه ، ومتعبد الانام على لسان الانبياء عليهم الصلاة والسلام بما لا سبيل لأحد باللوم والاعتراض عليه ، ومؤيد نبينا محمد صلى‌الله عليه‌وسلم بالمعجزات الظاهرة والآيات الزاهرة بما أزاح به‌الغدر ، وأوضح به اليقين والنكر »•

ويقول الهجويري :

« فاذا عرف العبد الحق وحده وأقر بأنه واحد ، ليس في ذاته جمع ولا تفرقة ، ولا اثنينية ، وانه واحد لا بالعدد الذي اذا أضيف اليه غيره صار اثنين ، وانه ليس محدودا فتقع عليه الجهات الست ، وليس له مكان ولا في مكان ،ولا عرض له فيحتاج الى جوهر ، ولا هو جوهر فيماثل الجواهر • وليس مادة فيكون محلا للحركة والسكون ، ولا روحا فيحتاج الى هيكل ، ولا جسما فيحتاج الى اعضاء •ولا يحل في الاشياء والا شابه الأشياء ، ولا يتصل بشيء والا كان ذلك الشيء جزءا منه • وهو خال من كل نقص ، ومنزه عن كل عيب • لا شبيه له ، لم يلد والا كان أصلا لما ولد • لا يتغير في ذاته ولا في صفاته • متصف بصفات الكمال التي وصفه بها المؤمنون الموحدون ووصف بها نفسه ، منزه عن صفات النقص التي وصفه بها الكافرون • حي ، عالم ، غفور ، رحيم ، مريد ،قادر ، سميع ،بصير ،متكلم، قائم بنفسه ، علمه ليس حالا فيه •• وكلامه ليس منقسما فيه • هو وصفاته قديمان • ما يعلمه ليس خارجا عن علمه • الأشياء مفتقرة الى ارادته • يفعل ما يريد ويريد ما يعلم ولا علم للحادثات بعلمه • حكمه حق• لاملاذ لأوليائه الا به • هو المقدر لكل شيء خيره وشره ، وهو وحده الذي يرجى ويخاف • خالق النفع والضر ، وله وحده القضاء في الأمر • قضاؤه حكيم كله ، ولا سبيل الى معرفة قضائه ، يراه أهل الجنة في‌الآخرة ويشهده أولياؤه في هذه الدنيا » (١) •

---

(١) مترجم عن الترجمة الانجليزية للاستاذ نيكولسون • كشف المحجوب ص ٢٧٨-٢٧٩

هذه هي صفات الحق كما قررها هذان الصوفيان الكبيران ، وهي متفقة في الجوهر مختلفة بعض الشيء في التفاصيل ، كما أنها مستمدة في جملتها من القرآن الكريم بطريق مباشر أو غير مباشر واذا كان لنا أن نردها جميعا الى أصل واحد أو صفة واحدة ، فهي « مخالفته تعالى للحوادث » أو هي - على حد قول الجنيد « افراد القديم من المحدث » أو « افراد القدم من الحدث » على بعض الروايات • فاننا اذا أفردنا القديم بالصفات الواجبة له وميزناه عن المحدث في ذاته وصفاته وأفعاله فقد وحدناه •

ولكن هذهليست الا المرتبة الاولى من مراتب التوحيد - وهي مرتبة الاعتقاد بوجود الله ووحدانيته ، وفي هذا المعنى يشترك أهل السنة جميعا ، صوفية كانوا أومتكلمين • وهناك مرتبة أخرى للتوحيد تحدث عنهاالصوفية وأطلقوا عليها اسم « توحيدالخواص » الذي أفضل أن أطلق عليه « توحيد الشهود » • وهو توحيد ينكشف معناه في تجربة الصوفي ويتذوقه تذوقا ولا يجد التعبير اليه سبيلا : هو « حال » لا يدركها العقل وانما تتجلى في القلب ، وهو شعور غامر شامل بالقدرة الالهية التي تتجلى في كل شيء ، والارادة الالهية التي تنفذ في كل شيء ، والفعل الالهي الظاهر أثره في كل حركة وسكنة في الوجود • بعبارة أخرى هو على حد تعبير أبي يزيد البسطامي « الخروج من ضيق الحدود الزمانية الى سعة فناء السرمدية » أو هو « شهود المطلق » وتجليه في القلب على حد تعبير المثاليين • وأول من تكلم عن هذا النوع من التوحيد مدرسة بغداد التي كان من رجالها سرى السقطي ، والحارث المحاسبي والجنيد والنوري والشبلي ، حتىاطلق عليهم السراج صاحب اللمع اسم « أرباب التوحيد »لأنهم كانوا أكثر صوفية عصرهم كلاما في التوحيد بوجه عام والتوحيد الصوفي بوجه خاص • وربما كان أبو القاسم الجنيد أبرز هؤلاء جميعا في هذاالمضمار وأدناهم الى الاصالة - أو على الاقل كما يبدو لنا مما خلف من رسائل وما أثر عنهمن أقوال •ولذلك سنختص نظريته في التوحيد بشيء من التفصيل •

يتردد الجنيد في كلامه عن التوحيد بين المعنيين الرئيسيين اللذين أشرنا اليهما وهما « توحيد العوام » وتوحيد الخواص ـ أو التوحيد بمعنى الاقرار والاعتقاد ، والتوحيد الذوقي الذي هو « شهود قلبي » . وقد أورد القشيري للجنيد طائفة من الاقوال تشير الى النوعين : من ذلك قوله في النوع الاول .

١ ـ التوحيد افراد القدم من الحدث (١)

٢ ـ التوحيد افراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته أنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد ، بنفي الاضداد والانداد والأشباه ، بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل (٢) .

فالتوحيد بهذا المعنى هو تمييز الله تعالى عن سائر الخلق في ذاته وصفاته وأفعاله ، وهذا هو الافراد المطلوب : فان من اعطى القديم صفاته من الأزلية والبقاءوالسرمدية والعلم المطلق والارادة المطلقة الى غير ذلك مما يليق بالجناب الالهي ، وأعطى المحدثات صفاتها من الحدوث والتغير والتناهي والفناء وغير ذلك مما يليق بالمخلوقات الكائنة الفاسدة ، فقد وحد الحق توحيد الاعتقاد الذي يطالبه به الدين . ويكون افراد الموحد بأمرين:

الأول : « بتحقيق وحدانيته » : أي بتقرير وحدة الصفات الالهية وتحقيق الوحدانية معناه وصف الله تعالى بوحدانية صفاته على الحقيقة . أي الاقرار بأن صفاته له لا يشاركه فيها غيره . فهو واحد في علمه وقدرته وارادته ، واحد في قدمه وازليته وغير ذلك من الصفات .

الثاني : » بكمال أحديته « : أي الاقرار بكمال احديةذاته التيلايدخلها كثرة ولا تعدد بوجه من الوجوه . وبذا تنتفي عن الذات الالهية الكثرة العددية والكثرة الكمية والتاليفية مادية كانت أو معنوية .

كل ذلك مع نفي الاضداد لأنه تعالى لا جنس له فلا ضد له ، والانداد،

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٣

(٢) الرسالة القشيرية ص ٤ و ١٣٥

أي الأمثال المساوية له ، لأنه تعالى لا جنس له فلا مثل له ، والأشبـاه ، أي النظائر اذ لا يشبهه شيء من خلقه والا تساوى بخلقه • ويلزم من هذا أنه يستحيل في حق الله تعالى التشبيه ـ لمخالفته للحوادث ، والتكييف : لان الكيف عرض وهوغير محل للاعراض، والتصوير لأن التصوير فرع الاحساس، والله تعالى لا يدرك بالحس ، فبالتالي لا يلحقه التصوير والتمثيل لتنزهه تعالى عن المثيل والنظير •

وجملة القول في هذا النوع من التوحيد أنه اسم آخر للتنزيه ، لأنـه يتركز حول معنى واحد هو التنزه عن صفات المحدثات • والجنيد وكثيرون غيره من رجال التصوف الذين تكلموا عن « توحيد الاعتقاد » لم يزيدوا كثيرا على ما ذكره المتكلمون في هذا الموضوع بل قرروا أقوالهم فيه مجـردة عن الادلة العقلية والمهاترات التي تفيض بها كتب المتكلمين • فوحدانية الله اذن هي تنزيهه عن صفات الخلق بنفي كل خواطر التشبيه والتمثيل والتصوير قال أبو الحسين النوري : « التوحيد كل خاطر يشير الى الله تعالى بعـد ألا تزاحمه خواطر التشبيه (١) وقال أبو علي الروذبادي (المتوفى في مصر سنـة ٣٢٢) :«التوحيد استقامة القلب باثبات مفارقة التعطيل والتشبيه• والتوحيد في كلمة واحدة ، كل ما صوره الأوهام والافكار فالله بخلافه (٢) ، وقام رجل بين يدي ذي النون المصري فقال : اخبرني عن التوحيـد • فقال : هو أن تعلم أن قدرة الله في الاشياء بـلا مزاج (٣) وصنعه للاشياء بـلا علاج (٤) ، وعلة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه ، وليس في السمـوات العلا ولا في الارضين السفلى مدبر غير الله ، وكل ما تصور في وهمك فالله بخلاف ذلك » (٥) •

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٥

(٢) الرسالة القشيرية ص ٥

(٣) أي لا تمتزج في الاشياء وتحل فيها •

(٤) أي من غير مباشرة آلة •

(٥) الرسالة القشيرية ص ٤

وقد أدرك بعض المحققين من الصوفية عدم كفاية ذلك النـــوع من التوحيد المستند الى التجريد لأنه مجموعة من السلوب تصور الله تعالـــى بصورة تباعد بينه وبين خلقه • على أن غاية الموحد توحيـــدا عقليا هـــي أن ينزه الله تنزيها مطلقا ، والتنزيه ـ كما يقول ابن عربي ـ عين التقييـــد ، لأنه حمل صفات على الله ، والحمل أيا كان تقييد • فالتنزيه المطلق اذن مستحيل عن طريق حمل صفات على الله • وافضل شيء يقوم به العقـــل هو أن ينظر الى الله من حيث أنه « هو » من غير أن يخبر عنه بنفي أو اثبات• قال تعالى : قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون (١) •

ولما كان التوحيد الحقيقي فوق مقدور العقل ، ولما كان التنزيه يحمل في ذاته معنى التقييد ، اعتبرت طائفة من الصوفية التوحيد العقلـــي توحيد العوام ، وتكلمت عن النوع الثاني من التوحيد الذي هو توحيد القـــلب والشهود • وكان رائدهم في هذا المضمار أبا القاسم الجنيد البغدادي الذي كان له الفضل في نقل التوحيد من الميدان الكلامي الى الميدان الصوفي :أو من ميدان النظر العقلي الى ميدان التجربة الروحية • وقد كتب في ذلـــــك رسالة خاصة (٢) يشرح في فصل من فصولها انواع الموحدين ودرجاتهـــم التي يمر بها الصوفي الواصل ، ويقف عند بعضها الصوفي الذي انقطعـــت به الطريق • هذا بالاضافة الى الاقوال الكثيرة التي أوردها له فيهذا الباب القشيري والهجويري وغيرهما من مؤلفي كتب التصوف • وهي أقوال غنية في معانيها ، بعيدة الغور في مراميها • قد يستعصي فهم بعضها حتى علـــى كبار رجال التصوف انفسهم أمثال ابنعربي الذي صرح بأنه لا يفهم كلامه • ذلك لأن الجنيد كان من اكثر الصوفية وقوعا تحت غلبة « الحال »•والاقوال

---

(١) الانعام ٩١٠

(٢) رسالة في التوحيد : الرسالة رقم ١٤ في مخطوطة اسطمبول الآنفة الذكر •

لاتفي بالترجمة عن الاحوال • فهو وان كان يشير من طرف خفي الى الحقيقة لا يستطيع ان يصحب المريد الى غاية الطريق (١) •

التوحيد في نظر الجنيد أربع درجات :

الاولى : توحيد العوام الذي هو اقرار بالوحدانية • وانكار للارباب والانداد ، مع السكون الى الرغبة والرهبة المتعلقين بما سوى الله •

الثانية : توحيد أهل الظاهر : وهو الاقرار بالوحدانية ، وانكار الارباب والانداد مع اقامة الامر والانتهاء عن النهي في الظاهر ، والسكون الى الرغبة والرهبة •

الثالثة : توحيد الخواص وهو على وجهين :

أ ـ وهو الاقرار بالوحدانية على الوجه السابق ، مع اقامة أوامر الشريعة في الظاهر والباطن ، وازالة الرغبة والرهبة المتعلقين بكل ماسوى الله •

ب ـ وهو أن يصل العبد الى حال يكون فيها « شبحا قائما بين يدي الله ، ليس بينهما ثالث ، تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته، في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق (٢) له ، وعن استجابته له ، بحقائق وجوده ووحدانيته في حقيقة قربه ، بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراده منه • والعلم في ذلك أنه رجع آخر العبد الى أوله ، أن يكون كما كان اذ كان قبل أن يكون • والدليل في ذلك قول الله عز وجل : « واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم :

---

(١) ـ كشف المحجوب ص ٢٨٤ ، القشيري ص ١٣٥ •

(٢) وردت في كشف المحجوب للهجويري « الخلق » : ص ٢٨٢ وكذلك في رسالة القشيري : ص ١٣٥ •

ألست بربكم ؟ قالوا بلى • فمن كان ؟ وكيف كان قبل أن يكون ؟ وهل أجابت الا الارواح الطاهرة العذبة المقدسة بأقامة القدرة النافذة والمشيئة التامة الاركان ، اذا كان قبل أن يكون • وهذا غاية توحيد الموحد للواحد ينحصب هو (١) •

والذي يعنينا هنا هو هذا النوع الاخير من التوحيد ،وهو الذي يصل اليه السالك في نهاية الطريق بعد أن يكون قد قطع جميع مراحله ، وهو ـ كما ترى ـ توحيد ينبعث من قرار تجربة صوفية خالصة ، أو توحيد هو الفناء بعينه ، حيث تغيب شخصية الموحد في الوحدة الشاملة التي لا تمييز فيها بين « الأنا » و « الهو » •

والجديد في نظرية الجنيد ليس ما يقوله في التوحيد الصوفي بمعنى الفناء في الله ولا في قوله انه ينكشف للنفس عن طريق صلتها بالله في تجربة روحية غامرة ، وانما هو في رجوعه بالتوحيد الصوفي الى جبلة النفس الانسانية التي يتجلى في صفحتها معنى التوحيد بعد أن تصقلها الرياضات والمجاهدات وتتخلص من شوائب البدن وكدوراته ، وفي أنه يستند في ذلك الى الآية القرآنية المعروفة بآية « الميثاق »التي تشير الىأن الله تعالى خاطب أرواح بني آدم في الأزل وأشهدهم على أنفسهم بسؤاله اياهم « ألست بربكم» ؟ فشهدوا له بالوحدانية بقولهم « بلى » • فعلى هذه الآية بنى الجنيد نظرية جديدة في التوحيد لا أعتقد أن صوفيا آخر سبقه اليها ، وهي نظرية فيها عنصر أفلاطوني لاخفاء فيه ، كما أن فيها غزارة روحية تشهد بعمق تجربته الصوفية وصفائها •

---

(١) ـ رسالة التوحيد للتجنيد : المرجع المذكور • ورقة ٦٥ ب • وقد ورد الجزء الاول منها ـ الى قوله فيكون كما كان قبل أن يكون ـ في رسالة القشيري ص ١٣٥ • ومن الغريب أن جزءا من هذا النص ورد في رسالة القشيري نفسها ـ ص ١٣٦ س ١١ من أسفل ـ منسوبا الى يوسف بن الحسين •

يرى الجنيد أن النفوس البشرية كان لها وجود سابق على وجودها المتصل بالأبدان ، وأنها كانت في هذا الوجود صافية طاهرة مقدسة ، على اتصال مباشر بالله ، لا يحجبها عنه حجاب ، اذ الحجب كلها وليدة الاتصال بالعالم المادي والاشتغال بالأبدان وشهواتها • وقد عبر عن هذه الحجب أو هذه الشهوات بكلمتين هما « الرغبة والرهبة » المتصلتان بما سوى الله •

في هذا المقام القديم أقرت النفوس الانسانية بوحدانية الله عندما خاطبها بقوله « ألست بربكم » ؟ فأجابت بلسان الحال بقولها « بلى »أقرت بالتوحيد الالهي لأنها لم تر سوى الله تعالى في الوجود فاعلا ولا مريدا ولا قادرا • ففنيت فيه وغابت عن وجودها • لم تكن لها صفات عينية • لأن الصفات العينية أمور تظهر في النفوس عند تلبسها بالاجسام وقد كانت هناك ولا أجسام لها •

كانت هذه حال النفوس الانسانية في عالم الذر ، فلما هبطت الى هذا العالم نسيت عهدها القديم لما غشيها من حجب ، وما استولى عليها من سلطان الشهوات ، فشاب توحيدها شوائب ودخلت في حياتها الارضية معان جديدة مستمدة من صلتها بالأبدان وبالعالم الخارجي بوجه عام كمعنى « الذات » و « السوى » والارادة الذاتية وما الى ذلك من معان ، وأصبحت توحد الله ــ ان وحدته ــ باقرارها بألوهيته وانفراده بالخلق والتدبير، وهي مع ذلك تنسب الى نفسها ارادة وفعلا وقدرة وغير ذلك مما يتنافى مع التوحيد المطلق الذي عرفته في سابق عهدها •

ولكي تصل النفوس الى توحيدها القديم يرى الجنيد ــ وهذا هو معقد الطرافة في نظريته ــ أنه لا بد لها من العودة الى الحال التي كانت عليها في عالم الذر أو الى القرب من هذه الحال بقدر المستطاع • وهذا ما اشار اليه بقوله : « والعلم في ذلك انه رجع آخر العبد الى أوله ــ أن يكون كما كان اذ كان قبل أن يكون »أي تعود نفس العبد الى سيرتها الاولى

قبل أن تتعلق بالبدن ، وتكون كما كانت ـ في عالم الذر أو عالم الأرواح ـ قبل أن تكون ـ أي قبل أن توجد في العالم الدنيوي الذي هو عالم الأبدان.

ولكن العودة التامة مستحيلة ما دامت الصلة بين الروح والبدن قائمة، فليس هناك الا التحرر من قيود البدن وعلاقاته بقدر ما تسمح به الطاقة البشرية • وهذا لا يكون الا بالسلوك في الطريق الصوفي الذي هو رياضة للنفس وتصفية وتجرد من الشهوات والارادات ـ وطريق للاذعان والتسليم المطلق لله • وهنا يصبح العبد ـ على حد تعبير الجنيد نفسه ـ كالشبح الملقى ، يتصرف فيه الله كما يريد ، وهو مستغرق في بحار التوحيد ، فان عن نفسه وعن دعوة الخلق اياه فيما يتعلق بأمور دنياهم • وذلك بسبب ما يشاهده من حقائق وجود الله ووحدانيته في قربه الحقيقي منه • وعندذلك ـ كما يقول الجنيد ـ يذهب حس العبد بنفسه وحركته لقيام الله بما يريده من الافعال •ويرجع آخر العبد الى أوله حيث كان ولا حركة ولا سكون •

هذاهو الفناء الصوفي بعينه ، وهو أيضا مقام المعرفة الصوفية التي ينكشف فيها للعارف معنى التوحيد الذي أشار اليه ذو النون المصري في عبارة أسلفنا ذكرها وهي « انه بمقدار ما يعرف العبد من ربه يكون انكاره لنفسه ، وتمام المعرفة بالله تمام انكار الذات » • فان العبد اذا انكشف له شمول القدرة والارادة الالهية والفعل الالهي ، اضمحلت الرسوم والآثار الكونية في شهوده وتوارت ارادته وقدرته وفعله في ارادة الحق وقدرته وفعله، ووصل الى الفناء الذي هو عين البقاء : لأنه يفنى عن نفسه وعن الخلق ويبقى بالله وحده •

هذه أيضا هي الحال التي يسميها الصوفية « وحدة الشهود »• يقول التهانوي « والتوحيد عند الصوفية معرفة وحدانيته الثابتة له في الازل

والأبد، وذلك بألا يحضر في شهوده (أي شهود الصوفي) غير الواحد جل جلاله » (١) .

ولكن العبد الفاني عن نفسه الباقي بربه ، المشاهد له في كل شيء ذلك الشبح القائم بين يدي الله تجري عليه تصاريف تدبيره ، ليس في حالة سلبية محضة كما قد يسبق الى الاوهام ، لأن بقاءه بالله يشعره بنوع من « الفاعلية » لا عهد له به ، اذ يرى نفسه وكأنه منفذ للارادة الالهية ، مدبر لكل ما يجري في الوجود ، محرك للافلاك ، قطب الوجود الذي يدور حوله كل شيء .

وأغلب الظن أن هذه كانت الحال التي استولت على الحسين بن منصور الحلاج فصاح عندما أخذ عن نفسه في لحظة وجد خاطفة بقوله « أنا الحق » أي أنا الحق الخالق ؛ وانها أيضا كانت الحال التي استولت على العاشق الالهي الشاعر عمر بن الفارض الذي قال في تائيته الكبرى :

فبي دارت الأفلاك فاعجب لقطبها الـ

ـمحيط بها والقطب مركز نقطة (٢)

ومما ورد من النصوص في هذا النوع من التوحيد الذي هو « وحدة الشهود » قول الجنيد وقد سئل عن التوحيد فقال :

وغنى لي منى قلبي وغنيت كما غنى
وكنا حيثما كانوا وكانوا حيثما كنا

فقال السائل : أهلك القرآن والأخبار ؟ فقال لا ولكن الموحد يأخذ

---

(١) ـ كشاف اصطلاحات العلوم والفنون جـ ٢ ص ١٤٦٨

(٢) ـ التائية الكبرى ـ البيت رقم ٥٠٠

أعلى التوحيد من أدنى الخطاب وأيسره (١) ٠

ومعنى هذا أن الجنيد لما سئل عن التوحيد لم يستشهد بآيات من القرآن أو الأحاديث النبوية ٠ بل استشهد بالبيتين السابقين من الشعر : ويهذا أثار غضب السائل واعتراضه فعنف الجنيد بقوله « أهلك القرآن والأخبار ؟ » أي لأنك تستشهد بغيرهما من الأقوال ٠ فكان جوابه أن الموحد يستدل بكل شيء على وحدانية الله ٠

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

والبيتان كما ترى صريحان في استغراق المحب في محبوبه وفنائه فيه: ذلك الفناء الذي تنمحي فيه التفرقة ويبقى فيه الجمع المعبر عنه بقوله :

وكنا حيثما كانوا وكانوا حيثما كنا

فهنا نجد التوحيد قد تغير معناه تماما بما أضفى عليه الجنيد من صبغة صوفية ، فأصبح يرادف الاتحاد أو « وحدة الشهود » ٠

واذا كان الجنيد أول صوفي أبرز في آية الميثاق كل المعاني الصوفية التي أشرنا اليها ،وبنى عليها نظريته في « توحيد الخواص » ، فانه لم يكن آخر من تكلم في هذه المعاني ، لأننا نجد صدى لجميع أقواله في شعر ابن الفارض المتوفى سنة ٦٣٢ ٠

يشير ابن الفارض الى حب النفس لله وهي لم تزل بعد في عالم الذر قبل وجودها في النشأة الانسانية فيقول :

---

(١) ـ الرسالة القشيرية ص ١٣٧

وهمت بهـا في عالم الذر حيث لا ظهور وكانت نشوتي قبل نشأتي

منحت ولاها يوم لا يوم قبـل أن بدت عند أخذ العهد في أوليتي

ويشير الى تحلله من « الاثنينية » بعد أن جرب وحدة الشهود وفنى عن نفسه وعن كل ما سوى الحق وبقى بالحق وحده ، فأدرك وحدانية الحـق ادراكا جديدا فيقول :

وعاد وجودي في فناء ثنوية الوجود شهودا في بقا أحدية

وهنا ينكشف له سر « بلى » وينعكس هذا السر على صفحة النفس فتعرف الله على حقيقته وتنفي « المعية » لأن سلطان « الجمع » قد غـلب عليها فيقول :

وسر « بلى » لله مرآة كشـفها واثبات معنى الجمع نفي المعية

التوحيـد والفناء الصوفـي

ظهر مما تقدم كيف تغيرت مفاهيم التوحيد في البيئات الاسلاميـة المختلفة ، كلامية أو فلسفية وصوفية ، وكيف تطور معناه في بيئة الصوفية خاصة ، من توحيد هو اقرار بوحدانية الله تعالى ومخالفته للحوادث ، الى توحيد هو ادراك ذوقي للامتناهي في حالة شعور عميق بوحدة شاملـة تغيب فيها معالم فردية الصوفي وشخصيته ولا يبقى ماثلا أمامه سوى الله • وقد ذكرنا أن التوحيد بهذا المعنى هو اسم آخر للحال التي أطلق عليهـا الصوفية اسم « الفناء » •

ونريد الآن أن نفصل القول في « الفناء » وما يدركه الصوفية فيه من الوحدة أو الاتحاد لتظهر الصلة بينه وبين التوحيد •

الفناء الصوفي هو الحال التي تتوارى فيها آثار الارادة والشخصيـــة والشعور بالذات وكل ماسوى الحق، فيصبح الصوفي وهو لا يرى فيالوجود غير الحق · ولا يشعر بشيء في الوجود سوى الحق وفعله وارادته ·

وقد كان أبو يزيد البسطامي المتوفي سنة ٢٦١ أسبق من تكلم فـــي موضوع الفناء واعتبره الدرجة القصوى في سلم معراجه الروحي ، وله فيه أقوال رمزية غريبة تعتبر عادة من قبيل ما يسمى بالشطحات الصوفيـة ، جمعها السهلكي (المتوفي سنة ٤٧٦) في كتاب « النور » وأشار الى بعضها أبو القاسم القشيري في رسالته وفريد الدين العطار في تذكرة الاولياء وأبو نصر السراج في كتاب اللمع وغيرهم · من ذلك قوله « حججت مرة فرأيـــت البيت ، وحججت ثانية فرأيت البيتوصاحبه، وحججت ثالثة فلم أر البيت ولا صاحبه »· يفصل في هذا مراحل معراجه الروحي الذيانتهى فيه الى مقام الفناء التامأو الوحدةالتامة·فالحج هنا رمز للسفر الروحي،وأولمراحله هو المرحلة الحسية التي رأى فيها « البيت » (العالم) وادركه ادراكا حسيا · وفي الحج الثاني أدرك البيت وصاحب البيت: أي أدرك « الاثنينية » ادراكا عقليا وفرق بين الله والعالم · وفي الحج الثالث أدرك بقلبه وشهوده «الكل » الذي لم يميز فيه بين البيت وصاحب البيت · فمراتب هذاالحج ثلاث : ادراك حسي فادراك عقلي ، فشهود قلبي : أو فردية فثنوية ، فوحدة مطلقة تنمحي فيها الكثرة العقلية والحسية ·

وهذه المرتبة الاخيرة هي مرتبة الفناء أو التوحيد الصوفي ·

ومن شطحاته التي يشير فيها الى نفس المعنى قوله وقد سئل كيف أصبحت ؟ « لا صباح ولا مساء ؟ انما الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة وأنا لا صفة لي » ، يريد بذلك أن أحكام الزمان والمكان تصدقعلى المتعين الجزئي الذي له صفات شخصية تميزه عن غيره · أما الذي لا صفة له ـ أي الذي

فني عن صفاته الفردية وبقي بصفات الحق ، فانه يتعدى حدود الزمان والمكان ، ولذلك يستوى عنده الصباح والمساء .

ومن ذلك قوله : « للخلق أحوال ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره وغيبت آثاره بآثار غيره ».(١) وقوله « خرجت من الحق الى الحق حتى صاح مني في : يا من أنت أنا فقد تحققت بمقام الفناء في الله » (٢) .

ولكن الفناء الذي اعتبره أبو يزيد الغاية القصوى من الحياة الصوفية قد فسر تفسيرات أخرى ولعب دورا هاما في تشكيل العقائد الصوفية في الأدوار التي مر بها التصوف من بعده : ولذا يجدر بنا أن نستوفي القول فيه .

لا تشير كلمة « الفناء » الى ناحية واحدة من التجربة الصوفية هي الناحية السلبية ، ولكن لها ناحية ايجابية هي التي عبر عنها الصوفية بكلمة « البقاء » لأن الفناء عن شيء يقتضي البقاء بشيء آخر .
فالفناء عن المعاصي يقتضي البقاء بالطاعات ، والفناء عن الصفات البشرية يقتضي البقاء بصفات الألهية ، والفناء عما سوى الله يقتضي البقاء بالله وهكذا . فاللفظان متضايفان متكاملان لا يفهم أحدهما الا بالاضافة الى الآخر ، ولا تفهم الحالة الصوفية الا بهما معا .
وقد عرف الصوفية « الفناء » تعريفات مختلفة يشير كل منها الى ما يعتبره الصوفية صفة أساسية في الفناء . وتختلف التعريفات التي وضعت حتى منتصف القرن الخامس الهجري في جوهرها عما يقصده الصوفية من

---

(١) ـ الرسالة القشيرية ص ١٤١

(٢) ـ تذكرة الاولياء ج ١ ص ١٦٠

أصحاب وحدة الوجود بهذا اللفظ ابتداء من محي الدين بن عربي ومدرسته .

ولنعرض الآن لتعريفات الفناء التي وردت في مؤلفين قديمين هامين يمثلان الاتجاه الأول ، وهما كتاب اللمع لأبي نصر السراج والرسالة لأبي القاسم القشيري موردين عليها الملاحظات الآتية :

أولا ـ تشير هذه التعريفات في جملتهـا الى النـاحيتين الأخلاقيـة والسيكولوجية في « التجربة الصوفية » ، ولا تتضمن معنى فلسفيا يمكن مراعاته في نظرية عامة في طبيعة الوجود ، بعبارة أخرى هي تعريفات تشرح ما يحس به الصوفي من نفسه في حال فنائه ووجده ، أو هي ـ كما يقول أصحاب الاصطلاح الحديث تعريفات ذاتية Sujective لا موضوعية Objective فالصوفية الى ذلك العهد قد أسلموا زمام أمرهم الى الله وقاموا في مقـام التوكل ، فلم يروا في الوجود الا ارادة مطلقة تسير كل شيء وقدرة مطلقة تدبر وتقدر كل شيء ، فتجردوا تجـردا تاما عن ارادتهـم وقدرتهم . « فالحقيقة » عندهم ارادة مطلقة ليست الارادة الانسانية سوى خادم لها ومنفذ لأمرها .

ومن ناحية أخرى وجدوا الشر كل الشر في النفس الانسانية وكل ما يتصل بها ، فتجردوا عن هذه النفس وصفاتها وأعمالها ، وسموا ذلك فناء عن الأعمال والصفات . يقول القشيري . « فكذلك اذا واظب (أي الصوفي) على تزكية أعماله ببذل وسعه ، من الله عليه بتصفية أحواله ، بل بتوفية أحواله . فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال انه فني عن شهواته . فاذا فني عن شهواته بقي بنيته واخلاصه في عبوديته ومن زهد في دنياه ، يقال فني عن رغبته فاذا فني عن رغبته فيها ، بقي بصدق انابته . ومن عالج أخلاقه فنفى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذه من رعونات النفس ، يقال فني عن سوء الخلق . فاذا فني عن سوء الخلق بقي بالفتوة والصدق . ومن شاهد جريان القدرة في تصريف الأحكام،

يقال فني عن حسبان الحدثان من الخلق · فاذا فني عن توهم الآثار من الأغيار ، بقي بصفات الحق · ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عينا ولا أثرا ولا رسما ولا طللا ، يقال انه فني عن الخلق وبقي بالحق ····· واذا قيل فني عن نفسه وعن الخلق فنفسه موجودة والخلق موجودون ، ولكن لا علم له بهم ولا به ولا احساس ولا خبر · فتكون نفسه موجودة والخلق موجودين ، ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين « غير محس بنفسه ولا بالخلق » (١) ·

فالفناء عن الخلق والبقاء بالحق ، وشهود الحق وحده ، وهو النوع الأخير الذي ذكره القشيري هو التوحيد الصوفي الذي أشرنا اليه ·

الأمر الثاني ـ أن السراج والقشيري أدركا امكان الانتقال من وصف حال الفناء الصوفي الى وضع نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الوجود كنظرية الحلول أو المزج أو وحدة الوجود أو ما شاكل ذلك : أي الانتقال من قول الصوفي « انني في حال خاصة هي حال الوجد أو الفناء لا شعور لي الا بالله » أو انني لا أشهد سوى الله الى القول بأنه لا موجود الا الله · وهذا الانتقال طبيعي ، واحتمال الوقوع فيه احتمال كبير ، ولكنه ليس انتقالا منطقيا : فان للصوفي أن يشعر بما يشاء ، وأن يعبر عن شعوره كيفما شاء ، ولنا أن نصدق ما يقوله في وصف شعوره أو لا نصدق ، ولكن ليس له أن يبني على هذا الشعور نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الوجود اذ الشعور ليس نوعا من انواع العلم ولا يصح أن يبنى عليه نظرية في طبيعة الوجود من حيث هو وجود · وسيأتي مزيد تفصيل لهذا في كلامنا عن الفناء عند أصحاب وحدة الوجود · فلا بد اذن من أن نفرق في وضوح بين « وحدة الشهود » ووحدة الوجود ، وبين تجربة « وحدة الشهود » ونظرية وحدة الوجود · ولعل الخلط بين الوحدتين هو الذي أدى ببعض الباحثين في التصوف الاسلامي من المستشرقين

---

(١) ـ الرسالة القشيرية ص ٣٦ ـ ٣٧

الى القول بأن فكرة وحدة الوجود هي الفكرة الأساسية المسيطرة على هذا التصوف برمته • وليس أبعد من الحقيقة والواقع من هذا القول • وان من التجني أن يوصف متصوفة القرنين الثالث والرابع أمثال أبي يزيد البسطامي والجنيد البغدادي والشبلي بأنهم من القائلين بوحدة الوجود في حين أن أقوالهم صريحة في وحدة الشهود المرادفة للتوحيد •

والظاهر من كلام القشيري والسراج أن قوما من الصوفية قد ارتكبوا هذا الخطأ المنطقي وبنوا على تجاربهم الصوفية نظريات فلسفية تنافي التوحيد الالهي • غير أننا يجب ألا نحمل العبارات التي فاه بها بعض الصوفية الذين جربوا وحدة الشهود أكثر مما تحتمل عن طريق التأويل البعيد ، لأن التأويل البعيد باب واسع محفوف بالمخاطر • وقد أشرنا الى بعض شطحات أبي يزيد البسطامي وهي من هذا القبيل : أي أنها أقوال صدرت عن الصوفي غلبه الوجد والهيام بالله فصاح في غيبته معلنا عن شعوره وشهوده لا مقررا لمذهب •

ثالثا ـ أن تعريفات الفناء التي أشرنا اليها تعتبر فقدان الشعور بالذات وبالعالم الخارجي صفة من صفات هذا الفناء •

رابعا ـ أن الفناء يمر بمراحل تدريجية : تبتدىء بالفناء عن الشهوات والأفعال الذميمة ، وتنتهي بالفناء عما سوى الله والبقاء بالله وحده •

خامسا ـ أن القشيري والسراج يفهمانه على أنه غيبة أو فقدان للشعور بالذات ، وينكران على من يفهم منه معنى آخر كمحو صفات البشرية والاتصاف بصفات الالهية ، ، أو أي معنى يشير الى صيرورة الانسان الها •
فالفناء اذن عند هذين المؤلفين محو وازالة لكل ما يتعلق بأفعال العبد وصفاته وأخلاقه الذميمة ، وغيبة تامة عن ذات العبد والوجود الخارجي •

أما فناء الذات بمعنى محوها من الوجود وحلول الالهية محلها ، فأمر ينكره جمهور الصوفية في ذلك العهد . يقول القشيري : « واذا قيل فني عن نفسه وعن الخلق ، فنفسه موجودة والخلق موجودون ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق » (١) .

أي أن الفناء حال لرجل سكر من حب الله فغفل عن نفسه وعن الخلق، أو حال لرجل هاله الشهود الالهي فذهل عن نفسه في حضرة ربه وغاب عن شعوره بذاته . وهو في هذا المقام كنسوة فرعون عندما وقع نظرهن على جمال يوسف فقطعن أيديهن وقلن حاش لله ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم . أي قطعن أيديهن من شدة ما غلب عليهن من روعة جمال يوسف ، فوصفنه بأنه ليس بشرا وهو بشر ، وبأنه ملك وما هو بملك . فما بالك بمن يشاهد جمال الحق ويدرك عظمته ؟ ويقول السراج : « من الكفر أن يقال ان الصوفي يفنى عن صفاته البشرية ويبقى بصفات الالهية ، فليس الفناء الا الاذعان المطلق لارادة الله وقدرته . ان الله لا ينزل الى قلب العبد وانما الذي ينزل الى قلب العبد هو الايمان به ، والاعتقاد بتوحيده ومحبة ذكره . فان الله تعالى يخالف الحوادث في ذاته وصفاته ، فكيف يتأتي الحلول ؟ ولا يفنى الانسان عن ناسوتيته كما لا يخرج السواد عن الثوب الأسود . أما اذا تغيرت الصفات البشرية ، فانها تتغير بصفات أخرى بشرية » (٢) .

هذا هو موقف الصوفية قبل ظهور مذهب وحدة الوجود الذي أسسه لأول مرة ووضعه في صورة كاملة الشيخ محي الدين بن عربي الصوفي الأندلسي المتوفي سنة ٦٣٨ ، فان هذا الصوفي الفيلسوف قد فسر الفناء

---

(١) ـ الرسالة القشيرية ص ٣٦

(٢) اللمع للسراج ص ٤٢٦ ـ ٤٢٧

تفسيرا آخر يتمشى مع روح مذهبه ونظريته العامة في طبيعة الوجود كما سنشرحه فيما بعد ٠

* * *

وحدة الشهود ووحدة الوجود

أشرت في مواطن كثيرة من هذا الفصل الى هذين الاصطلاحين وحددت الفرق بينهما بصورة عامة ، ولكن الأمر يقتضي مزيدا من الشرح والتفصيل لتظهر المقابلة واضحة بين وحدة الشهود التي استعملتها مرادفة لنوع من انواع « التوحيد » ووحدة الوجود التي لا يقصد بها وحدة الألوهية : بل وحدة الحقيقة الوجودية ٠ « وحدة الشهود » « حال » أو تجربة يعانيها الصوفي ، لا عقيدة ولا علم ولا دعوى فلسفية يحاول برهنتها أو يطالب الغير بتصديقها ٠ ولذا فرق الصوفية بين علم التوحيد » (أي العلم بتوحيد الله) و « عين التوحيد » ، وقصدوا بعلم التوحيد معرفة توحيد الحق عن طريق العقل والاعتقاد ، وهذا هو توحيد جمهور الناس الذين يثبتون لله وحدانيته وينفون عنه الشركة بجميع أنواعها : وهو مذهب يخالف على حد قول الهجويري (١) مذهب الثنوية القائلين بمبدأي النور والظلمةومذهب المجوس القائلين بوجود يزدان وأهرمان ، ومذهب الطبيعيين الذين يقولون بوجود الطبيعة والقوة ، ومذهب الفلكيين الذين يقولون بالكواكب السبعة ، والمعتزلة الذين يقولون بما لا يتناهى من الخالقين (٢) ٠

أما « عين التوحيد » فهي تلك الحال التي أشرنا اليها ـ حال وحدة

---

(١) كشف المحجوب ص ٢٨٠

(٢) يشير الهجويري الى قول المعتزلة ان الانسان خالق لافعاله

الشهود التي ليست علما ولا اعتقادا ، ولا تخضع لوصف ولا تفسير ووحدة الشهود المرادفة لعين التوحيد بهذا المعنى تختلف اختلافا جوهريا عن وحدة الوجود التي قد يقول بها الصوفي وغير الصوفي ، والتي لا تتصل بالتجربة الصوفية الا بالقدر الذي شرحناه · والظاهر أن « وحدة الشهود » هي أخص مظهر من مظاهر الحياة الصوفية اطلاقا بقطع النظر عمن يحصل له الشهود ، وعن موطنه وجنسه ودينه ، فان الوثائق المعتمدة تثبت أنها حال عالميـــة جربها كبار الصوفية على اختلاف أديانهم وأجناسهم وأطلقوا عليها ـ أو رمزوا اليها بأسماء مختلفة· وهي الحال التي يسميها صوفية الاسلام بالفناء وعين التوحيد ، وحال الجمع وهكذا · يقول ابو سعيد الخراز : أول مقام لمن وجد التوحيد وتحقق بذلك ، فناء ذكر الأشياء عن قلبه وانفراده بالله عز وجل (١) ويقول أبو بكر الشبلي لرجل « أتدري لم لا يصح توحيدك ؟ » فقال لا ـ فقال « لأنك تطلبه بك » (٢) فالشبلي يطالب هذا الرجل برفـع الاثنينية لكي لا يرى الا الله وحده ، لأنه يعتبر الشعور بالذات حائلا دون الشعور بالوحدة ، وحجابا كثيفا يستر المحب عن المحبوب · وفي هذا المعنى يقول الحسين بن منصور الحلاج فيما أثر عنه من أبيات :

بيني وبينــك اني ينــازعني   فارفع بفضلك انيى من البين

فهو يعاني من جراء شعوره بانيته نزاعا نفسيا ممضا · ولا يخلو له صفاء التوحيد ، لعدم صفاء شهوده وفنائه ، ولذلك يتضرع الى الله أن يرفع الان من البين والان هو الوجود الشخصي المتعين ـ الأنا· فهو لا يريد اثنينية الأنا والأنت : بل يريد حالا تفنى فيها الأنا وتبقى الأنت وحدها ، أو بعبارة أدق حالا ، تنمحي فيها التفرقة بينهما ·

---

(١) الرسالة القشيرية ص ١٣٦

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٣٦

وحدة الوجود فى مذهب ابن عربى

لم تظهر فكرة وحدة الوجود في صورة نظرية كاملة متسقة قبل محي الدين ابن عربي المتوفي سنة ٦٣٨ - وان ظهرت بعض الاتجاهات نحو هذه النظرية نجدها بين حين وآخر في أقوال الصوفية السابقين عليه • ولم يكن ابن عربي أول من أرسى دعائم مذهب كامل في وحدة الوجود وحسب ، بل ظل حتى اليوم الممثل الأكبر لهذا المذهب ، ولم يأت بعده ممن تكلموا في وحدة الوجود نثرا أو شعرا الا كان متأثرا به أو ناقلا عنه ، أو مرددا لمعانيه بعبارات جديدة •

وعلى الرغم من هذا فقد حاول كثير من الكتاب قديما وحديثا أن ينفوا عن ابن عربي القول بوحدة الوجود ظنا منهم أن هذا المذهب مذهب مادي الحادي لا يليق بولي مسلم من كبار أولياء الله ، ولو عرفوا أن وحدة الوجود التي يقول بها ابن عربي ليس فيها من المادية شيء ، وأنه - كما يقول ابن تيمية - ، فرق بين «الظاهر» و «المظاهر» فكان بذلك أقرب القائلين بوحدة الوجود الى روح الاسلام » ، لما استبعدوا صدور هذا المذهب عنه ، ولما انكروا عليه مذهبا يعد في طليعة المذاهب الفلسفية الصوفية العالمية • ولم يكن ابن عربي مجرد فيلسوف صوفي عني بالجانب النظري الثيوسوفي من التصوف ، بل كان الى جانب هذا من أرباب المواجد والأذواق ، تكلم بلسان الكشف والاشراق كما تكلم بلسان العقل ، فجمع بين القول بوحدة الوجود والقول بوحدة الشهود • وهذا هو موضع الحيرة فيه وسبب اختلاف الناس في أمره • فالذين ينكرون عليه القول بوحدة الوجود ينظرون اليه نظرتهم الى غيره من أوائل الصوفية كالجنيد والشبلي وذي النون المصري ويفسرون ما صدر عنه من أقوال في وحدة الوجود تفسيرهم للشطحات الصوفية ، أو

يعتبرونها على أكثر تقدير أقوالا معبرة عن وحدة الشهود مع أنها أقوال لا يمكن صرفها عن ظاهر معناها الا بضرب من التعسف لا مبرر له ٠

والحقيقة أنه لا ينكر على ابن عربي القول بوحدة الوجود الا جاهل أو مكابر فان كل فقرة من فقرات كتابه « فصوص الحكم » وكثيرا مما يقوله في « الفتوحات المكية » ينطق بما لا يدع مجالا للشك بأن له مذهبا في وحدة الوجود ملك عليه زمام عقله وروحه وتفرع عنه كل ما ذكره من مسائل الفلسفة والتصوف الكبرى كمسائل الألوهية والبشرية ، والمعرفة الانسانية والحياة النفسية والمحبة الالهية والأديان والأخلاق وأمور الآخرة الى غير ذلك مما يمكن وصفه بأنه يمثل فروع شجرة واحدة يغذيها أصل واحد ٠

وقد أشرنا في مواضع كثيرة من هذا الكتاب الى نظريات ابن عربي في المحبة الالهية وغيرها وبينا صلتها بمذهبه العام ٠ والآن نعرض في شيء من التفصيل قضيته الكبرى التي هي أصل هذه النظريات (١) ٠ ويرى ابن عربي أن الوجود بأسره حقيقةواحدة ليس فيها ثنائية ولا تعدد ــ على الرغم مما يبدو لحواسنا من كثرة في الموجودات في العالم الخارجي وما نقرره بعقولنا من ثنائية الله والعالم ٠ الحق والخلق ٠ ولكن الحق والخلق عنده اسمان أو وجهان لحقيقة واحدة اذا نظرت اليها من ناحية وحدتها سميتها حقا ، وان نظرت اليها من ناحية تعددها سميتها خلقا ٠ ولكنهما اسمان لمسمى واحد :

---

(١) نحيل القارىء هنا الى كتابنا

The Mostical Philosophy of Muhyid -
Din Ibn Arabi : Cambridge University Press, 1939.

وكذلك الى تعليقاتنا على فصوص الحكم لابن عربي : القاهرة سنة ١٩٤٦ ، ففيها تفصيلات أوفى عن مذهب ابن عربي برمته ٠

« فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ... وليس خلقا بهذا الوجه فادركوا
جمع وفرق فان العين واحدة ... وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر» (١)

هذه في نظر ابن عربي قضية بديهية لا تقبل الشك ولا الدليل ولكنها في الوقت نفسه تقبل التحقيق عن طريق التجربة الصوفية التي يدرك فيها الصوفي في حال فنائه عن نفسه وعن الخلق وحدته الذاتية مع الحق ، والعقل وحده - غير المؤيد بالكشف والذوق - لا يقوى على ادراك هذه الوحدة .

يصرح ابن عربي بهذه العقيدة في عبارات قوية جريئة لا مواربة فيها : من ذلك قوله « فسبحان من أظهر الاشياء وهو عينها ».

فما نظرت عيني الى غير وجهه ... ولا سمعت أذني خلاف كلامه (٢)

وقوله : « وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود الا الله ، ونحن وان كنا موجودين فانما كان وجودنا به . فمن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم(٣) .

وقوله :

ممن تفر وما في الكون الا هو ... وهل يجوز عليه « هو » أو ما هو؟
ان قلت «هو» فشهود العين تنكره ... أو قلت «ما هو» «فما هو» ليس الا هو
فلا تفر ولا تركن الى طلب ... فكل شيء تراه ذلك الله (٤)

وقوله :

يا خالق الأشياء في نفسه ... أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كنهه ... فيك فأنت الضيق الواسع (٥)

هذه العبارات وأمثالها مما تفيض به مؤلفات ابن عربي صريحة في تقرير وحدة الوجود صراحة صارخة ، وليس في تأويلها الى غير ما يفهم من

---

(١) - فصوص الحكم ص ٧٩ .
(٢) - الفتوحات ج ٢ ص ٦٠٤ س ٥ من أسفل .
(٣) - الفتوحات ج ١ ص ٣٦٣ .
(٤) - الفتوحات ج ٢ ص ٣٠٦ .
(٥) - فصوص الحكم ص ٨٨

ظاهرها الا افسادها • ولكن ابن عربي يواجه مشكلة الكثرة في الوجـــود – وهي كثرة تشهد بها الحواس ويقرها العقل ـ ويحاول أن يفسرها على أساس أنها صور ومجال تتجلى فيها الصفات الالهية التي هي عين الذات ، أو على أنها أوهام اخترعها العقل بأدواته ومقولاته • وللحق عند ابن عربي معنيان : الاول « الحق في ذاته ، وهو حقيقة مطلقة لا نعرفها ولا نتصل بها بوجه من الوجوه ، والحق كما يبدو لنا في تجلياته في الوجود : وهو بهذا المعنى مرادف للخلق • ولذلك كان للحقيقة الوجودية وجهان : حق وخلق • وهي الواحد والكثير ، والقديم والحادث والظاهر والباطن والأول والآخر وغير ذلك من الأضداد • فاذا نظرت الى الحق من حيث ذاته فهو الناظر الى نفسه : وهذا مقام الوحدة : واذا نظرت اليه من حيث تجلياته نظرت اليه من مقام الكثرة كما عبر عن ذلك أفلوطين حيث قال : ان « الواحد الأول في كل مكان وهو مع ذلك لا في مكان » (١) •

فالتفرقة بين الحق والخلق ، أو بين الواحدوالكثير تفرقة منطقية يقول بها العقل لا الذوق الصوفي ، وهي تفرقة في ظاهـر الأمـر لا في حقيقتـه ، كالتفرقة بين الجوهر وأعراضه ، وهما في الواقع حقيقة واحدة ، وان تصور العقل الفصل بينهما • فالذي يحدث الكثرة في الوجود هي أحكامنا على الموجودات ، أما حقيقة الموجودات فواحدة •

في هذا الجانب من فلسفة ابن عربي ـ وهـو ما يصح أن نسـميه بالجانب المنطقي أو الفلسفي ـ أثر ظاهر لثلاثة تيارات من الفكر : الأول نظرية أفلوطين الاسكندري في الواحد والكثير ، والثاني نظرية الأشاعرة في الجوهر والأعراض والثالث نظرية الحلاج في اللاهوت والناسوت : اذ الناسوت عند الحلاج هو المظهر الخارجي للاهوت • يقول :



(١) التاسوعات ٣ : ٩ : ٣

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب

ومع هذا ، فالفرق بين ابن عربي من ناحية ، وبين أفلوطين والأشاعرة والحلاج من ناحية أخرى ، فرق جوهري وأساسي ، ومذهبه مختلف عن مذاهبهم ٠

وتمشيا مع منطق العقل – لا الكشف – يحاول ابن عربي أن يفسر العلاقة بين الواحد والكثير ويلجأ في ذلك الى ضروب من التمثيل والتشبيه قد تعين بعض الشيء على فهم هذه المشكلة المعقدة ، ولكنها قد تبلبل فكر القارىء الذي يأخذها بحرفيتها واشاراتها المادية ٠ من ذلك تمثيله الذات الالهية بشيء منعكسة صوره على مرايا ، والكثرة الوجودية بالمرايا التي تنعكس عليها صور ذلك الشيء ٠ أو تمثيله الذات الالهية بالواحد العددي، والكثرة الوجودية بسائر الأعداد التي تستمد وجودها من « الواحد » ٠ أو تمثيله الذات الالهية بالجسم ، والكثرة الوجودية بأعضاء الجسم التي لا وجود لها ولا كيان بغير الجسم ٠ وهذا التشبيه الأخير ممعن في المادية ٠

وللحقيقة الوجودية في تنزلها الى علمنا ثلاث مراتب : « مرتبة الأحدية المطلقة » وهي مرتبة الذات أو مرتبة « العماء » ٠ ونحن لا نعرف عن الذات الالهية – من حيث هي – شيئا ، ولا نستطيع أن نصفها بشيء سوى محض الوجود : لانها من هذه الحيثية مجردة عن كل اسم ووصف واضافة ٠ والثانية مرتبة « الواحدية » وهي المرتبة التي تتجلى فيها الذات في مجالي الأسماء والصفات ، أو هي مرتبة « الحق » أو الله بالمعنى الديني ٠ ولكن الأسماء والصفات الالهية هي من ناحية عين الذات – كما يقول المعتزلة – ومن ناحية أخرى عين العالم الخارجي اذ ليس العالم الخارجي عند ابن عربي سوى مجموعة من المجالي والمظاهر التي تتجلى فيها الذات الواحدة فيما لا يتناهى من الصور ٠ فالعالم الخارجي هو مجموعة صفات الله ، ووجود

الذات فيه وجود مقيد نسبي لأنه وجود متعين في صور أعيان الممكنات ، أو متعين في النسب والاضافات التي نطلق عليها اسم الصفات • ومن هنا كانت الموجودات كلها صفات للحق كما يقول ابن عربي : « فما وصفناه (أي الحق) بوصف الا كنا (أي المحدثات) ذلك الوصف » • ويقول « فهو تعالى المسمى بكل اسم لمسمى في العالم مما له أثر في الكون (١) •

وفي هذه المرتبة ندرك الفرق بين الاله والمألوه والخالق والمخلوق ، والمطلق والنسبي ، والحق والخلق • أما في مرتبة العماء – أو الاطلاق الصرف – فلا ندرك هذه المعاني • ولهذا يخطىء ابن عربي الغزالي ومن يرى رأيه من الحكماء في زعمهم أن الله تعالى يمكن أن يعرف من غير نظر في العالم : فيقول : نعم : تعرف ذات قديمة أزلية ، لا تعرف أنها اله حتى يعرف المألوه • فهو (أي المألوه) عين الدليل عليه » (٢) •

والصلة بين المرتبة الاولى والمرتبة الثانية أشبه بالصلة بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل ، ولكنه خروج لما بالقوة الى ما بالفعل غير محدود بزمان : اذ لا أول له ولا نهاية ، بل التجلي الالهي عملية ازلية أبدية أو عملية خلق مستمر ، الغاية منه معرفة الحق بظهور أسمائه وصفاته على صفحة الوجود بهذا يفسر ابن عربي معنى « الخلق » وسره ، ويشير الى الحديث القدسي الذي يقول الله فيه : كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي (أو فبه) عرفوني • وكذلك يشرح سر خلق الانسان بأنه اظهار للكمالات الالهية في صورة جامعة يرى فيها الحق نفسه فيقول : « لما شاء الحق من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الاحصاء أن

---

(١) الفتوحات ج ٤ ص ٢٥١

(٢) فصوص الحكم ص ٨١

يرى أعيانها ، وان شئت قلت ان يرى عينه ، في كون جامع يحصر الأمر كله ، لكونه متصفا بالوجود ، ويظهر به سره اليه : فان رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة ، فانه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير هذا المحل ولا تجليه له ، الخ الخ .. (١)

أي لما شاء الحق ذلك أوجد الانسان ، أو أظهر صفاته وأسماءه في أكمل صورة خلقية هي الصورة الانسانية .

والمرتبة الثالثة مرتبة شهود الحق في قلب الصوفي حيث تمحى الكثرة وتتجلى الوحدة ويفنى المتناهي في اللامتناهي ، وفي هـــذه الحال لا يرى الصوفي لنفسه ولا للعالم الخارجي وجودا ، وانما يرى الله وحده ويعرفه معرفة ذوقية عن طريق اتصاله به ، ويتحقق بوحدته الذاتية معه .

هذا هو الجانب الميتافيزيقي لمذهب ابن عربي في طبيعة الوجود ، ويلزم عنه منطقيا أنه لا محل فيه لفكرة الألوهية بمعناها الديني المعروف : أي لا محل فيه لاله خالق للعالم بالمعنى المعروف لكلمة الخلق ، معبـــود محبوب ، مدبر للكون ، عالم مريد ، سميع بصير الى غير ذلك من صفات « الشخصية » التي تخلعها الأديان على الله . وان ابن عربي لا ينكر صفات التنزيه التي تقول بها الأديان كالقدم والأزلية والواحدية والوجوب الذاتي ونحو ذلك من صفات السلوب ، ولكنه يؤول أسماء المعاني التي وصف بها الله نفسه تأويلا يخرجها الى حد كبير عن ظاهر معناها ويجعلها أكثر تمشيا مع فكرته الفلسفية العامة . وهو يلجأ في ذلك الى حيل لغوية غريبة يظهر

(١) فصوص الحكم : ص ٤٨

فيها أثر منهجه « الظاهري » . فاسم « الجبار » عنده مشتق من « الجبر » ، والحق جبار بمعنى أنه عنصر الضرورة والوجوب الذي يجعل الكائنات تظهر على نحو ما هي عليه . فهي تخضع لضرورة ذاتية اذ تخضع للحق المتجلي فيها . والاسم « الغفار » مشتق من « غفر » بمعنى غطى . والحق غفار بمعنى أنه « يغطي » ذاته في صور أعيان الممكنات . والاسم « العدل » مشتق من عدل بمعنى مال . والحق عدل لأنه مال من حضرة الوجوب الذاتي الى حضرة الوجوب بالغير . والاسم « الحفيظ » مشتق من حفظ بمعنى صان . والله هو الحفيظ بمعنى المقوم والصائن لوجود كل شيء بذاته ، وهو العليم بمعنى الذي يعلم نفسه بنفسه في تجليه الذاتي لنفسه، وهو السميع بمعنى الذي يسمع الكلام الذاتي للوجودات في حال ثبوتها ، وهكذا وهكذا (١) .

من هذا يتضح أن ابن عربي موزع الفكر بين تصورين مختلفين للالوهية : بين الهوحدة الوجود الذي هو مبدأ ميتافيزيقي مجرد من الصفات المشخصة . واله الأديان الذي له هذه الصفات ، وهو يحاول جاهدا أن يوفق بين التصورين فلا يصيب في هذا التوفيق الا قليلا من النجاح . ولكن الذي لا شك فيه أنه يدين بوجود اله ما يتشبث بعبادته وحبه والتقرب اليه . بل أن عاطفته الدينية لترتفع في حرارتها أحيانا الى الحد الذي لا يدانيها فيه عاطفة الرجل المؤمن غير المتفلسف ، وترى من خلالها قوة الايمان وصدقه . استمع اليه وهو يصف افتقار الموجودات كلها الى الله بمعنى تقومها ووجوب وجودها به .

قال تعالى تشريفا لجميع الموجودات وشهادة لهم : « يأيها الناس أنتم

---

(١) أنظر في كل هذه الفتوحات ج ٤ : ص ٢٥٠ ـ ٤٢١ .

الفقراء الى الله » . فالفقراء هم الذين يفتقرون الى كل شيء من حيث ان ذلك الشيء هو مسمى الله ، فان الحقيقة تأبى أن يفتقر الى غير الله . وقد أخبر الله أن الناس فقراء الى الله على الاطلاق . والفقر حاصل منهم . فعلمنا أن الحق ظهر في صورة كل ما يفتقر اليه فيه . فلا يفتقر الى الفقراء الى الله بهذه المثابة شيء ، وهم يفتقرون الى كل شيء . فالناس محجوبون بالأشياء عن الله . وهؤلاء السادة (يقصد فقراء الصوفية) ينظرون الأشياء مظاهر الحق تجلى فيها لعباده حتى في كل أعيانهم فيفتقر الانسان الى سمعه وبصره وجميع ما يفتقر اليه من جوارحه وادراكاته ظاهرا وباطنا . وقد أخبر الحق في الحديث الصحيح أن الله سمع العبد وبصره ويده : فما افتقر هذا الفقير الا الى الله في افتقاره الى سمعه وبصره . فسمعه وبصره اذن مظهر الحق ومجلاه . وكذلك جميع الأشياء بهذه المثابة . فما الطف سريان الحق في الموجودات وسريان بعضها في بعض . . . . فهذا حال الفقراء الى الله لا ما توهمه من لا علم له بطريق القوم . قال أبو يزيد البسطامي : « يا رب بماذا أتقرب اليك ؟ قال بما ليس لي : الذلة والافتقار » (١) .

فالله الذي تصوره ابن عربي مبدأ الوجود وأصل كل موجود هو وحده الغني على الاطلاق ، وكل موجود مفتقر اليه على الحقيقة ، وما يبدو من افتقار الموجودات الى الأسباب وهم وخداع ، لأن الذي يفتقر اليه على الحقيقة هو الحق المتجلي في صورة هذه الأسباب لا الأسباب نفسها .

هكذا يهدم ابن عربي فكرة السببية الطبيعية ليقيم مقامها السببية الالهية اذ الحق وحده هو الفاعل لكل شيء، وهو وحده الذي يمد الموجودات

---

(١) الفتوحات ج ٢ : ص ٢١

بما تفتقر اليه من حاجات · وبالطريقة عينها يبرز من خلال نظريته في وحدة الوجود سائر المعاني الدينية العميقة كالربوبية والعبودية والألوهية والمألوهية والرحمة والمحبة والتدبير والخلق وغير ذلك ويعرضها في صور جديدة لا عهد لمفكري الاسلام بها من قبله ·

والنتيجة التي نستخلصها من كل ما تقدم هي أن وحدة الوجود التي يقول بها ابن عربي ليست وحدة وجود مادية بمعنى أن الحقيقة الوجودية هي ذلك العالم المادي الماثل أمام حواسنا ، ولكنها وحدة وجود مثالية أو روحية تقرر وجود حقيقة عليا هي الحق الظاهر في صور الموجودات ، وتعتبر وجود العالم بمثابة الظل لصاحب الظل·ولهذا يحرص ابن عربي على القول بأن الحق منزه مشبه معا، فتنزيهه في وحدته الذاتية ومخالفته للحوادث، وتشبيهه في تجليه بصورها · وتختلف درجة توكيده لجانب التنزيه أو جانب التشبيه باختلاف الحال التي يكتب فيها : فقد يغلب عليه لسان التشبيه حتى تكاد تظنه ماديا ، وقد تغلب عليه العاطفة الدينية فيتكلم بلسان التنزيه وينكر كل مناسبة بين الله والمخلوقات · يقول في كلامه عن تجريد التوحيد : « اذ لا مناسبة بين الله تعالى وبين خلقه البتة ، فان أطلقت المناسبة يوما عليه كما أطلقها أبو حامد الغزالي رضي الله عنه في كتبه ، وغيره ، فبضرب من التكلف وبمرمى بعيد عن الحقائق · والا فأي نسبة بين المحدث والقديم ، وكيف يشبه من لا يقبل المثل ومن يقبل المثل ؟ هذا محال كما قال أبو العباس بن العريف الصنهاجي في « محاسن المجالس » التي تعزى اليه : ليس بينه وبين العباد نسب الا العناية ، ولا سبب الا الحكم ، ولا وقت الا الأزل ، وما بقي فعمى وتلبيس ·· فانظر ما أحسن هذا الكلام وما أتم هذه المعرفة بالله وما أقدس هذه المشاهدة »[1]

---

(١) الفتوحات ج ١ ص ١١٩

وحدة الوجود والمذهب الافلاطونى الحديث

سبق أن ذكرنا في مذهب ابن عربي في وحدة الوجود عناصر استمدها من نظرية أفلوطين الاسكندري في « الواحد والكثير » ونظرية الأشاعرة في « الجوهر والأعراض » وقررنا أن مذهبه في نهاية التحليل مذهب خاص به يختلف اختلافا جوهريا عن هاتين النظريتين ٠ والآن نزيد القول تفصيلا في وجوه الشبه ووجوه الاختلاف بين نظرية ابن عربي في تجلي الحق في صور الموجودات ونظرية أفلوطين في صدور الكثرة عن الواحد ٠

يبدأ التعدد في الوجود ــ على مذهب أفلوطين ــ بصدور العقل الأول عن « الواحد » اذ العقل الأول وهو المعلول الأول ، مثلث الجهات يصدر عنه باعتبار هذه الجهات الثلاث عقل ثان ونفس وجسم ٠ وكذلك الحال في العقل الثاني والعقل الثالث وما يليهما من العقول ، وتستمر الصدورات حتى تصل في نهاية حلقات السلسلة الى العالم الذي نعرفه ٠ واذن فليس « الواحد » هو هذا العالم ولا جزءا منه ولا شيئا فيه ولا وجها من وجوهه ٠

ولهذا ننكر أن نظرية الفيوضات الافلوطينية نظرية في وحدة الوجود خلافا للكتاب الذين يميلون الى اعتبارها كذلك ٠ أما نظرية ابن عربي فنظرية في التجليات الالهية : أي في الموجود الواحد المتجلي في الموجودات المتكثرة ــ لا في الموجود الواحد الذي فاضت عنه عن طريق الوساطات الموجودات المتكثرة ــ ٠ نعم قد يفسر فكرته عن صدور الكثرة من الواحد بأنه تفتح الصور الوجودية في النفس الرحماني، أو أنه تطور داخلي في ذات الحق ونحو ذلك مما يشعر بقربه من فكرة أفلوطين ، ولكنه في الحقيقة أقرب الى هيجل منه الى أفلوطين : لأن كلمات « التفتح » و « التطور » و « التنزل » وما شاكلها كلمات لها دلالات منطقية لا واقعية : أي أنها كلمات لها مغزاها

في نظرية مثالية في طبيعة الوجود قائمة على الجدل المحض كما يقول هيجل وليس في الوجود مجال لكثرة حقيقية ولا تعدد بأي معنى لموجودات مستقلة بعضها عن الآخر أو عن « الكل » ٠

وظهور الكثرة عن الواحد في نظرية ابن عربي حركة دائرية لامستقيمة كحركة الصدورات الأفلوطينية : فعند الأول يصدر عن الواحد كل شيء ويعود اليه كل شيء في حركة لا نهاية لها٠ أما عند الثاني فلا تلحق حلقة من حلقات سلسلة الصدورات بحلقة أخرى ولا تعود الى الواحد ٠ وكأن ابن عربي يرد على أفلوطين وينكر عليه نظريته وهو يقول :

« فكان خروجنا من العدم الى الوجود به سبحانه ، واليه نرجع كما قال عز وجل : « واليه يرجع الأمر كله » ٠٠٠ الا تراك اذا بدأت وضع دائرة فانك عندما تبتدىء بها لا تزال تديرها الى أن تنتهي الى أولها ٠ وحينئذ تكون دائرة ؟ ولو لم يكن الأمر كذلك ، لكنا اذا خرجنا من عنده خطا مستقيما لم نرجعُ اليه ، ولم يكن يصدق قوله ـ وهو الصادق ـ « واليه ترجعون » ٠ فكل أمر وكل موجود فهو دائرة تعود الى ما كان منه بدؤها » (١) ٠

* * *

وحدة الوجود والتجربة الصوفية

الغاية القصوى من الحياة الصوفية هي الوصول الى الله عن طريق الحال التي يطلق عليها الصوفية اسم الفناء ٠ وقد أفردنا لهذه الحال جزءا

---

(١) الفتوحات جـ ١ ص ٣٣٢

خاصا في الفصل الذي عقدناه عن « التوحيد » كما بينا كيف عالج قدماء الكتاب كأبي نصر السراج وأبي القاسم القشيري موضوع الفناء من حيث هو ظاهرة صوفية يجب أن تفسر على أساس أخلاقي أو نفساني معا ، وأنكروا أن يكون لهذه الحال صلة بدعوى فلسفية كالحلول أو الاتحاد أو الصيرورة: بمعنى أن الصوفي يفنى عن الأخلاق الذميمة ويبقى بالأخلاق الحميدة، ويفنى عن صفاته من علم وقدرة وارادة ويبقى بصفات الله الذي له وحده العلم والقدرة والارادة . وأخيرا يفنى عن نفسه وعن العالم حوله ويبقى بالله بمعنى أنه لا يشهد في الوجود الا الله .

كان هذا هو المعنى الذي اتفق عليه جمهور الصوفية قبل أصحاب وحدة الوجود .فاذا ادعى أحد منهم أنه فنى عن نفسه أو عن الخلق ، كان معناه أنه غاب عن نفسه وعن الخلق ، فلا علم له بهما ولا خبر ، وأنه في هذه الغيبة يتصل بالحق ويشهده من غير حلول أو مزج أو صيرورة لأن الحق لا يحل في الخلق ولا يمتزج به ولا يصير أحد منهما الآخر . ولكن اذا تكلم ابن عربي عن « الفناء » و « البقاء » فماذا يعني ؟ ان فكرة وحدة الوجود عنده سابقة على التجربة الصوفية لا العكس بمعنى أن الوحدة ليست شيئا (يحصل) في التجربة ، أو أن القول بوحدة الحق والخلق شيء (يستنتج) من التجربة . بل ان العكس هو الصحيح : وهو أن التجربة الصوفية يمكن استنتاج امكانها من فكرة ـ أو قضية ـ وحدة الوجود . لا يقوم مذهب وحدة الوجود اذن على التجربة الصوفية ، بل يقوم امكان التجربة على المذهب : وهذا هو موقف أفلوطين أيضا (١) .

كانت قضية وحدة الوجود نقطة الابتداء في مذهب ابن عربي ، وجاءت

---

(١) انظر ـ Whittaker's Neo - platonists p. 101

التجربة الصوفية لتحققها وتشهد بصحتها . وذلك لأنه لما حاول أن يتغلب بطريقة عقلية على التناقض بين الوحدة والكثرة ، وجد بطريق الذوق الصوفي - تأييدا لرفع هذا التناقض ، فأحال من لا يفهم كلامه على الذوق الصوفي كما هو شأنه دائما في مثل هذه المواقف .

التجربة الصوفية اذن حال تتحقق فيها الوحدة الذاتية بين الحق والخلق من غير ان يحل أحدهما في الآخر أو يصير احدهما الآخر بأي معنى من معاني الصيرورة اذ لا حلول ولا صيرورة هناك ، وانما هو تحقق لأمر موجود بالفعل هو الاتحاد أو الوحدة . فاذا تكلم ابن عربي عن الفناء والبقاء بالمعنى الصوفي فانما يعني الفناء عن (الجهل) بالوحدة الذاتية للموجودات والبقاء (بالعلم) بهذه الوحدة ، واذا تكلم عنهما بالمعنى الفلسفي فانما يعني فناء الصور الوجودية وبقاء الذات الواحدة المتجلية في هذه الصور . وهذه هي حركة الخلق المستمر الذي يسميه (بالخلق الجديد) . وهو يرى أن الفناء والبقاء بهذا المعنى أكمل في تقرير الوحدة في حين أن الفناء الصوفي أكمل في الشهود .

بهذا يربط ابن عربي بين نظريته في وحدة الوجود ونظريته في وحدة الشهود، وينظر الى التجربة الصوفية باعتبارها المرحلة النهائية في الوصول الى معرفة الحقيقة . وهنا يتفق ابن عربي مع افلوطين الذي يصف هذه الحال بقوله : « هي ادراك الأزلي بالاتصال به اتصالا مباشرا في وحدة تتحقق فيها النفس من صلتها بالعقل Nous (١). ان النفس تشاهد الواحد لا باعتباره شيئا خارجا أو غريبا عنها ، بل باعتباره فيها وقائما بها ، فتفنى ذاتها باتصالها التام به : وهذه حالة فوق طور العقل والعلم » (٢) .

---

(١) التاسوعات لافلوطين ٤ : ٨ - ١١ , ١ : ٢ - ٦

(٢) التاسوعات ٤ : ٩ , ٥ : ٥

والغريب أن يتفق ابن عربي وأفلوطين في النتائج الصوفية التي وصلا اليها على الرغم من اختلافهما في فلسفتيهما • وابن عربي في نظرنا أقرب الفيلسوفين الى المنطق: لأن النفس الجزئية الانسانية التي تشاهد «الواحد» في ذاتها لم تكن في أية لحظة من اللحظات شيئا منفصلا عنه في مذهب ابن عربي • أما على مذهب أفلوطين فهي فيض بعيد الصلة بالواحد ، ولكنها تتصل به وتتحقق بوحدتها معه في حالة الوجد الصوفي •

ثورة التصوف في مجال الحب الالهى

ورد في القرآن وصف الله تعالى بأنه جبار ، متكبر ، قهار ، معز ، مذل سريع الحساب الى غير ذلك من الصفات التي يسميها الصوفية «صفات الجلال » • وكذلك وردت آيات تصور آثار هذه الصفات في عالم الخلق فيما انزله الله وما زال ينزله بالكفار والعاصين من ضروب المحن والانتقام ، وما أعد لهم في الدار الآخرة من صنوف العذاب • كل ذلك بأسلوب قوي مؤثر يشيع الرعبفي القلوب وتقشعر منه الأبدان •

ولكن في القرآن طائفة اخرى من الآيات يصف الله فيها نفسه بصفات الجمال من رحمة بعبادة ، ومحبة لهم وشفقة عليهم وغفران لذنوبهم ، ويذكر ما أعده للمؤمنين الأبرار في الدار الآخرة من ضروب النعيم •

وقد كان لكل من هاتين الطائفتين من الآيات أثره الظاهر في مراحل تطور التصوف الأسلامي المختلفة ، ففي مرحلة الزهد المحض ـ حيث كان التصوف بسيطا ساذجا ، وايمان المسلمين غضا قويا ، استجاب الزهـــاد للطائفة الأولى من الآيات القرآنية أكثر من استجابتهم للثانية ، فبالغوا في تصوير المعاصي أيا كان نوعها ، واستولى على قلوبهم الرعب والخوف من الله وعذابه ، بل كان الخوف هو الباعث الأكبر في كل ما أتوا به من طاعة وعبادة •

وفي المراحل التالية ابتداء من القرن الثالث ـ أو قبل ذلك بقليـــل استجاب أتقياء المسلمين للطائفة الثانية من الآيات ، وحل في قلوبهم حبالله محل الخوف منه ، وأصبح ذلك الحب الباعث الأول في كل ما أتوا به من أعمال الطاعة والعبادة •

وبذلك ظهر في التصوف الاسلامي منذ عصر مبكر نزعتان : تتمثل النزعة الأولى في المسلم الزاهد الذي نظر الى الله نظرته الى قوة هائلة قاهرة قادرة على كل شيء ، مهيمنة على كل شيء ، مريدة لكل شيء : لا تجري في الكون حركة ولا سكنة الا بأمر الله وطوع ارادته : يبطش بمن يشاء ، ويعذب من يشاء ، ويغفر لمن يشاء •

وقد نظر هؤلاء الزهاد الى العالم نظرتهم الى شيء بغيض حقير يجب الفرار منه وعدم الركون اليه ، وعدم الاغتباط بأمر من أموره ، ولو كان ذلك الأمر لذة الطاعة ، ولذا غلب عليهم الحزن والكمد والخوف والبكاء ، وشاع في نفوسهم التشاؤم • ومن الأمثلة الواضحة لمثل هؤلاء ، زهاد الصحابة والتابعين ، ومن زهاد القرن الثاني ابراهيم بن أدهم وشقيق البلخي • وقد فصلنا القول في ذلك فيما ذكرناه عن الدور الأول من أدوار التصوف •

أما رجال المرحلة الثانية وما يليها فتقوم نزعتهم الصوفية - أو فلسفتهم الصوفية ان صح هذا التعبير - على أساس أن أهم صفات الألوهية ليست الارادة المطلقة المسيطرة على كل شيء، بل الجمال المطلق والحب المطلق المنبثين في سائر أنحاء الوجود • والعالم في نظرهم مظهر من مظاهر الارادة الالهية من غير شك ، ولكنه فوق ذلك مرآة ينعكس على صفحتها الجمال الالهي ، وصورة يتجلى فيها الحب الالهي • والله الذي صوره أوائل الزهاد بصورة « المعبود » الذي يجب أن يذل له العبد ويخشاه ، صوره هؤلاء بصورة « المحبوب » الذي يحبه العبد ، ويناجيه ويستأنس بقربه ويطمئن الى جواره ، ويشاهد جماله في قلبه وفي كل ما ظهر في الوجود من آثاره •

بل ان بعضهم ذهب الى القول بأن « الحب الالهي » هو سر خلق الله للعالم : لأنه تعالى أراد أن يكشف عن سر جماله الأزلي ليظهره في صفحة

الوجود ليكون دليلا عليه كما قال تعالى عن نفسه في حديث قدسي : « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني » (١) وكان من نتائج هذه النزعة ظهور نظرية الحب الالهي وذيوعها في أوساط الصوفية طوال العصور ، وظهور فكرة الجذب الصوفي وفكرة الاتصال بالله ٠

لا مجال اذن للقول بأن نظرية الحب الالهي نظرية ليست اسلامية ، أو أنها لا سند لها من القرآن والحديث ، وأنها أمر استحدث عند المسلمين عندما تأثروا بأصحاب الديانات الأخرى كالمسيحية والمانوية ، وان كان لهاتين من غير شك أثر غير قليل في تشكيل هذه النظرية وأساليب التعبير عنها ٠ لقد صرح القرآن بأن الله يحب ويحب في مثل قوله تعالى « يحبهم ويحبونه » (٢) وقوله « والذين آمنوا أشد حبا لله » (٣) ٠ ويحكى عن النبي صلى الله عليه وسلم لما سأله أبو رزين العقيلي يا رسول الله ما الايمان؟ أنه قال « أن يكون الله ورسوله أحب اليك من سواهما » ٠ وفي حديث آخر قال : « لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب اليه من سواهما » ٠

ويروى عنه أنه كان يقول في دعائه : « اللهم ارزقني حبك وحب من أحبك وحب ما يقربني الى حبك ، واجعل حبك أحب الي من الماء البارد »(٤) ووصف الله نفسه بأنه « الغفور الودود » (٥) وبأنه قريب من عبده اذا دعاه ، وبأنه سميع الدعاء ، وأنه أقرب الى الانسان من حبل الوريد ، وغير ذلك من الآيات التي تفيض عطفا وحنانا ورحمة بالعباد ٠ بل انه تعالى أراد

---

(١) ـ وفي رواية نبي عرفوني

(٢) ـ المائدة ٥٤

(٣) ـ البقرة ١٦٠

(٤) ـ الاحياء للغزالي ط : الحلبي ج ٤ ص ٢٨١ ـ ٢٨٢

(٥) ـ البروج ١٤

أن يكون حبه لعباده حظا مشتركا بينهم جميعا لا تستأثر به أمة دون أمة ولا طائفة دون طائفة فقال في معرض لوم اليهود والنصارى : « وقالتاليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه،قل فلم يعذبكم بذنوبكم؟ بل انتم بشر ممن خلق » (١) فهو ينكر عليهم أنهم يقصرون هذا الوصف على أنفسهم في حين أن كل مؤمن خليق به ٠

وفي القرآن آيات كثيرة تشير الى أن الله يحب كذا ولا يحب كذا ٠ كقوله تعالى : « ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا » ، وقوله « ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين »(٢) وقوله «ان الله لا يحب المعتدين»(٣) وقوله « والله لا يحب المفسدين » (٤) ٠

أما الأحاديث النبوية التي ورد فيها ذكر الحب الالهي ، فتتجاوز في عددها ومعانيها ما ورد في القرآن في هذا الصدد ، ولا شك أن كثيرا منها قد وضع للتعبير عن الأفكار الصوفية التي نمت تحت تأثير عوامل خارجية ظهر أثرها في التصوف منذ منتصف القرن الثاني الهجـري ٠ ومن الأحاديث الصحيحة التي يكثر الصوفية من روايتها والتعليق عليها ، الحديث القدسي الذي يقول الله تعالى فيه « لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه ، فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبش بها ، ورجله التي يمشي عليها الخ » ٠

فظاهر من كل ما تقدم أن في القرآن والحديث نصوصا صريحة الدلالة

---

(١) المائدة ١٨
(٢) البقرة ٢٢٢
(٣) البقرة ١٨٩
(٤) المائدة ٦٥

على محبة الله لعباده ومحبة عباده له ، وأن هذا أمر لا يجحده الا جاهل أو مكابر • أما أن هذه البذور الأولى قد نمت في البيئة الاسلامية تحت تأثير ثقافات أجنبية حتى ظهر عنها نظرية بل نظريات في الحب الالهي ، فهذا أمر يجب أن نسلم به وان كان يجب ألا نبالغ في شأنه • وأقوى المصادر الأجنبية تأثيرا في نظريات الحب الالهي عند المسلمين، المسيحية والمانوية والأفلاطونية الحديثة •

موقف المسلمين من الحب الإلهى

خضعت مسألة الحب الالهي عند المسلمين لمعايير مختلفة ووجهات نظر متباينة تبعا لتباين فرق المسلمين في فهمهم وتصورهم لمعنى الألوهية والصلة بين الله وخلقة • فانه على الرغم من ورود صريح الآيات والحديث في أن الله يحب ويحب ، أنكرت بعض طوائف المسلمين أنه يحب ويحب على الحقيقة ، وقالت ان ما ورد في الشرع مما يشير الى ذلك لا يعدو أن يكون ضربا من المجاز ، وان الله لا يحب ولا يحب لأن المحبة لها من اللوازم مالا يليق بالجناب الالهي كالشوق والأنس والمناجاة والمشاهدة وتبادل اللذة ونحو ذلك من صفات المخلوقات التي يجب أن يتنزه الله عنها • وأقصى ما ذهبوا اليه من التأويل هو أن المراد بمحبة العبد لله طاعته ودوام خدمته ، وان المقصود بمحبة الله للعبد كلاءته ورحمته ، أو قالوا — كما قال بعض المتكلمين — ان المحبة احدى الصفات التي وصف بها الباري نفسه (في مثل يحبهم ويحبونه) فيجب الاعتقاد بها وعدم النظر في ماهيتها وكيفيتها •

أما الصوفية فمنهم من كان أكثر تحفظا وأدنى الى مذاهب المتكلمين

مثل الهجويري الذي يفسر محبة الله للعبد بأنها صفة من صفات الله كالرضا والغضب والرحمة ونحوها : ومعناها عنايته تعالى بالعبد ومجازاته له في الدنيا والآخرة ، وعصمته أياه من الذنوب والآثام ، ومنحه اياه رفيع المقامات والأحوال ، وشغله قلبه به وحده · فاذا اختص الله عبدا من عباده بهذا الاختصاص فقد أحبه · أما حب العبد لربه فهو صفة أو معنى يظهر في قلب العبد بصورة التعظيم والاجلال للمحبوب ، بحيث يطلب رضاه دائما ويجزع من بعده ، ويأنس بذكره ويستوحش من ذكر غيره ، ويقطع جميع علائقه بالخلق ويتجه بكليته نحو ساحة الحق وحده ·

ولكن من الصوفيةمن لم يستبشع شيئا من معاني الحب ومستلزماته عند كلامهم في حبهم لله أو حب الله لهم ، بل اعتبروا ذلك الحب حقيقة واقعةاختصوا بها وعرفوها فيتجاربهموشعروا بلذتها،وأنلوازمالمحبةمنشوق، وحنين وأنس ومناجاة ولذة قرب وألم بعد ، انما هي حقائق أدركوها في مواجيدهم ، وأن المحبة أمر متبادل بين الله وعبده ، فالله يشتاق الى العبد ويطلب قربه كما يشتاق العبد اليه ويطلب قربه : والله يناجي العبد ويغار عليه كما يناجيه العبد ويغار عليه · الى غير ذلك من صفات المحبة ولوازمها · أما المواظبة على طاعة الله وخدمته فهي عندهم فرع المحبة وليست مرادفة لها كما ذهب اليه بعض الأوائل · وقد حاول الغزالي أن يجد اساسا عقليا لحب الانسان لله ، فقسم المحبة الى خمسة أنواع وقال ان هذه الأنواع لا يتصور كمالها ولا اجتماعها الا في حب الله · أما أنواع المحبة فهي : (١) محبة الوجود : (٢) محبة من يرجع اليه دوام الوجود : (٣) محبة المحسن الى الغير : (٤) محبة كل ما هو جميل في ذاته : (٥) محبة من كان بينه وبين المحبوب مناسبة ·

أما ان هذه الأنواع لا يتصور كمالها ولا اجتماعها الا في حب الله فذلك لأن العبد اذا أحب وجوده فقد أحب الله لأنه واهب هذا الوجود ،

واذا أحب دوام وجوده ، فقد أحب الله لأنه هو الذي يديم عليه وجوده ، واذا أحب المحسن اليه ، فقد أحب الله المحسن المسبغ النعم ، واذا أحب الجمال فقد أحب الله الذي هو مصدر كل جميل ، أو لأنه هو الجميل على الحقيقة • أما عن النوع الخامس ، فيرى الغزالي أن المناسبة موجودة بين العبد وربه ـ المحب والمحبوب ـ اذ العبد فيه الروح التي هي من أمر الله • والتي من أجلها استحق الانسان الخلافة عن الله كما استحق أن تسجد له الملائكة (١)

* * *

فمحبة الله اذن في نظر هؤلاء الصوفية أمر مشروع ممكن ، بل أمر واقع محقق ، ولكنها حال ذوقية كسائر أحوال الصوفية لا نستطيع لها شرحا ولا تفسيرا ولا نملك لها تعبيرا ، هي حال تجل عن الوصف وتلطف عن العبارة كما يقول القشيري « ولكنها تحمل العبد على التعظيم لله وايثار رضاه ، وقلة الصبر عنه والاهتياج اليه ، وعدم القرار من دونه ، ووجود الاستئناس بدوام ذكره (٢) •

ولم يكن التحول من انكار الحب الالهي الى الاعتراف به في دوائر الفقهاء والصوفية سريعا ولا مفاجئا ، بل ظلت المسألة معلقة زمنا ، مترددة بين الاخذ والرد ، حتى قبل الفقهاء نوعا من الحب لايتجه الى موضوع مشخص ، بل الى فكرة أو مثال يرمز اليه بموضوع محسوس ، وكان هذا النوع من الحب أشبه شيء بالحب العذري • فلما اعترف الفقهاء به ، التمس

---

(١) ـ الأحياء للغزالي جـ ٤ ص ٢٩٤

(٢) ـ رسالة القشيري ص ١٤٤

فيه الصوفية تأييدا لمذهبهم في الحب الالهي • وعن هذاالطريق ـ فيما أعتقد ـ اعترف الفقهاء وأوائل الصوفية على السواء بامكان الحب الالهي المجرد عن التشخيص والتجسيم •

نعم قد يرمز الصوفية للمحبوب الالهي بموضوعات مشخصة مجسمة ترد اسماؤها في قصائدهم ، بل قد ينشدون في محافلهم قصائد من صميم الغزل الانساني ، ويلحظون فيها معاني ومغازي الهية ، ولكن هذا ليس الا من قبيل الرمز والاشارة الى معان تسمو على التصريح والتعبير • والى هذا المعنى يشير قائلهم بقوله :

أسميك لبنى في نسيبي تارة وآونة سعدى وآونة ليلى

حذارا من الواشين أن يفطنوا بنا والا فمن لبنى فديت ومن ليلى؟(١)

لم يقف الامر بالصوفية عند مجرد الكلام في الحب الالهي باعتباره حالا من الاحوال التي يعالجونها في تجاربهم ، بل ظهرت لهم فيه نظريات واتجاهات اختلفت باختلاف نزعاتهم الصوفية العامة وثقافتهم وأمزجتهم •

وظهرت أول نظرية في الحب الالهي في مدرسة البصرة ، وكان ظهورها عند جماعة لقبوا بالزنادقة ـ أو زنادقة الزهاد ـ وهو اسم أطلقه عليهم أبو داود السجستاني المتوفي سنة ٢٧٥ (٢) ومن هؤلاء رابعة العدوية (توفيت سنة ١٨٥) ورياح بن عمرو القيسي المتوفي سنة ١٨٨ (٣) وحبان

---

(١) محاضرات الادباء للراغب الاصفهاني جـ ٢ ص ٦٠

(٢) ميزان الاعتدال للذهبي : رقم ٢٧٦٧ •

(٣) ذكره الشعراني (في الطبقات) بالياء (رياح) وكذلك الفيروزبادي في المحيط : قال هذا الاخير « رياح بن عمرو العبسي (لا القيسي) وهو مختلف فيه ، فبعضهم يقرؤها رياح بالياء وبعضهم رباح بالباء الموحدة » وقد ذكره السمعاني بالياء •

ـ أو ابن حبان ـ الحريري ، وأبو حبيب العجمي . وقد اطلق هذا الاسم أيضا على عبد الواحد بن زيد (المتوفي سنة ١٧٧) وكليب وعبدك الصوفي الشيعي وامرأة رياح القيسي وأبي العتاهية الشاعر .

ولا شك أن ظهور الكلام في الحب الالهي في بيئة البصرة في صورة قوية ناضجة له مغزاه ، وان كنا لا نعرف الكثير عن الظروف التي أحاطت برجال مدرستها ، ولكنا نعرف على الاقل أن منهم من كان متأثرا بالفلسفة المانوية التي عرفت بنظرية خاصة في الحب الالهي خلاصتها أن أرواح الابرار ذرات نورانية انبثقت من ينبوع النور الاعظم ، فهي دائما تنجذب اليه وتحن الى العودة اليه ، وتحاول جاهدة الفرار من هياكلها المظلمة ، فغايتها التحرر من ربقة عبوديتها ، والانطلاق من سجنها الارضي .

وأول من تغنى بنغمة الحب الالهي من هذه الطبقة في اخلاص وصدق، كانت رابعة العدوية التي أحبت الله لذاته ـ لا خوفا من ناره ولا طمعا في جنته ، وكان أقصى أمانيها أن يكشف الله لها عن وجهه الكريم ويرفع عن قلبها الحجب التي تحول دون مشاهدته ، وفي هذا تقول مخاطبة الذات الالهية :

أحبك حبين حب الهوى	وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى	فكشفك لي الحجب حتى أراكا
وأما الذي أنت أهل له	فلست أرى الكون حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

فهي تتحدث عن نوعين من الحب لله : حب له من أجل غرض تنشده ومنفعة تطلبها أو هو حب أناني تسميه « حب الهوى » . والحب الثاني حب لله تعالى من حيث هو ، وهو حب الايثار المنزه عن الاغراض الشخصية

والشهوات : وفي هذا الحب لم تر رابعة شيئا من الكون الا ورأت الله فيه ٠

أدركت رابعة العدوية سر الحياة الصوفية وجوهرها : وذلك السر هو انكار الذات وفناء المحب في المحبوب ٠ اذ لايعرف الله المعرفة الحقة ، ولا يحب الحب الحقيقي ، وفي النفس أدنى شعور بذاتها وبالعالم المحيط بها ، وفي هذا تتفق رابعة مع صوفية المسلمين الذين تغنوا بنغمة الحب الالهي من بعدها ، بل مع صوفية غير المسلمين من أصحاب الديانات الاخرى ٠ يقول أبو عبد الله القرشي : « حقيقة المحبة أن تهب كلك من أحببت فلا يبقى لك منك شيء »، ويقول الشبلي« سميت المحبة محبة لأنها تمحو من القلب كل ما سوى المحبوب » (١) ٠

صارت المحبة الالهية من بعد رابعة المحور الذي تدور عليه الحياة الصوفية والهدف التي تتجه اليه ٠ وظهر في القرن الثالث خاصة رجال عرفوا بنظريات فيها منهم الحارث بن أسد المحاسبي والجنيد ويحيى بن معاذ الرازي وسري السقطي وذو النون المصري ، وسهل بن عبد الله التستري وسمنون بن حمزة وأبو بكر الشبلي وغيرهم ، ثم بلغت فكرة الحب الالهي ذروتها في فلسفة أصحاب وحدة الوجود ٠

وكلهم مجمع على أن الله كعبة آمال السالكين ، وان محبته خير طريق مؤدية اليه ، ولكنهم يختلفون في تصوير العلاقة بين المحب والمحبوب والصلة بين المحبة وغيرها من مظاهر الحياة الروحية وأثرها في الاخلاق الصوفية بوجه عام ٠

ونستطيع ان نقسم نظريات الصوفية في الحب الالهي الى قسمين

---

(١) راجع هذه الاقوال في الرسالة القشيرية ص ١٤٥ ـ ١٤٦ ٠

كبيرين : أولهما النوع الخالص أو البحت الذي لا دخل للفلسفة فيه ، وثانيهما النوع الذي يتسم بسمة وحدة الوجود أو ما يقرب منها كمذهب القائلين بالاتحاد أو بالحلول ٠

المحبة الالهية في التصوف البحت

ظهر هذا النوع من المحبة الالهية في جميع عصور التصوف وتكلم فيه كل صوفي صفت له الحال ـ على حد قول الغزالي ـ وكان له نصيب من حياة الكشف والاشراق ٠ ولكن من المستحيل علينا أن نناقش هنا اقوالهم جميعا أو أقوال أكثرهم فهي مما لايدخل تحت حصر نثرا ونظما ٠ ولذلك سنقتصر كلامنا على أقوال عدد قليل من الصوفية ممن كانت لهم نظريات خاصة في المحبة الالهية لها أثرها في الاوساط الصوفية من بعدهم : وقد اخترنا لهذا الغرض أربعة من رجال القرن الثالث ـ وهو العصر الذهبي للتصوف الاسلامي البحت : هم الحارث المحاسبي (المتوفي سنة ٢٤٣) وأبو القاسم الجنيد (المتوفي سنة ٢٩٨) وذو النون المصري (المتوفي سنة ٢٤٥) وأبو يزيد البسطامي (المتوفي سنة ٢٦٠) وواحد من متصوفة القرن السابع هو سلطان العاشقين الصوفي الشاعر الكبير عمر بن الفارض (المتوفي سنة ٦٢٣) ٠

أ ـ الحارث المحاسبي

هو أعظم مؤلف صوفي في القرن الثالث الهجري واستاذ الغزالي في معالجة المسائل الصوفية وعرضها وتحليلها وتعميق معانيها والربط بينها وبين المعاني الدينية الاسلامية ٠ فكتابه « الرعاية » من المصادر الرئيسية التي يظهر أثرها بوضوح في كثير مما ذكره الغزالي في احيائه ٠ أما أقواله

في المحبة الالهية خاصة فقد أفرد لها رسالة عنوانها « في المحبة » ، ضاع أصلها ولم يبق منها الا شذرات حفظها لنا أبو نعيم الاصفهاني في كتاب « الحلية » (١) . وفي هذا النص الدقيق الهام يتكلم المحاسبي عن « المحبة الاصلية » وعن الصلة بين المحبة والشوق ونور كل منهما في القلب ، وعما يطفيء هذا النور بعد اسراجه ، وما يترتب على ذلك الانطفاء من آثار ،فيقول ردا على سؤال سأله بعض أصدقائه عن المحبة الاصلية .

(هي) حب الايمان : وذلك أن الله تعالى قد شهد للمؤمنين بالحب فقال « والذين آمنوا أشد حبا لله (٢) » فنور الشوق من نور المحبة ، وزيادته من حب الوداد . وانما يهيج الشوق في القلب من نور الوداد ، فاذا أسرج الله ذلك السراج في قلب عبد من عباده لم يتوهج في فجاج القلب الا استضاء به . وليس يطفيء ذلك السراج الا النظر الى الاعمال بعين الامان . فاذا أمن على العمل من عدوه ، لم يجد لاظهاره (٣) وحشة السلب ، فيحل العجب وتشرد النفس مع الدعوى وتحل العقوبات (٤) من المولى . وحقيق على من أودعه الله وديعة من حبه فدفع عنان نفسه الى سلطان الامان (أن) يسرع به السلب الى الافتقاد ».

في هذا الشطر الاخير من عبارة المحاسبي مسحة ملامتية واضحة : لأن من أهم أصول الملامتية عدم الاطمئنان الى الاعمال مهما عظمت وبلغت من الصلاح : لأن الشعور بالأمان وحسن الظن بالأعمال يولد في النفس العجب.

---

(١) حلية الاولياء جـ ١٠ ص ٧٨ وما بعدها .

(٢) البقرة : ١٦٠ .

(٣) أي بسبب اظهاره .

(٤) أي عقوبات الحرمان التي ينزلها الله بالمعجب بأعماله المطمئن اليها .

ويدفعها الى الدعوى . ومن أمن على عمله واطمأن اليه صدئت نفسه وقام العمل حجابا بينه وبين ربه ، فلا يشعر عند اظهاره لعمله ومباهاته به بوحشة السلب ـ أي وحشة حرمان الله له من حبه وكرامته . فاذا أمعن في عجبه ودعواه ، انقلب ذلك السلب المؤقت سلبا دائما ، وهو ما يشير اليه المحاسبي بكلمة « الافتقاد » .

وتظهر أفكار « الملامتية » مرة اخرى في نظرية المحاسبي في الحب الالهي في قوله على لسان أحد العباد : « ان النفس اذا حضرت أمرا في القلب من ميراث القربة قذفت فيه أسباب الكدورات » (١) فان النفس في تعاليم الملامتية أعدى أعداء الانسان ، فاذا حضرت في القلب ـ أي حضر جنودها ـ من شهوات ورغبات ـ وكان في القلب أثر من آثار المحبة الالهية والقربة ، عكرت صفاء القلب ومحت منه ذلك الاثر . فالمحبة لله لا تصفو ولا تخلص الا اذا تحرر القلب الصوفي من مزاحمة نوازع القلب .

وفي وحدة الحب والشوق وشواهد المحبة يقول المحاسبي :

« فلذلك قيل الحب هو الشوق لأنك لاتشتاق الا الى حبيب . فلا فرق بين الحب والشوق اذا كان الشوق فرعا من فروع الحب الاصلي . وقيل ان الحب يعرف بشواهده على أبدان المحبين وفي ألفاظهم وكثرة الفوائد عندهم لدوام الاتصال بحبيبهم . فاذا واصلهم الله أفادهم . فاذا ظهرت الفوائد عرفوها بالحب لله . ليس للحب شبح ماثل ولا صورة فيعرف بجبلته وصورته . وانما يعرف المحب بأخلاقه وكثرة الفوائد التي يجريها الله على لسانه بحسن الدلالة عليه (٢) وما يوحى الى قلبه . فكلما ثبتت

---

(١) الحلية نفس المرجع : ص ٧٨ .

(٢) أي بالطريق الحسن الذي يهدي به الله المحب اليه .

أصول الفوائد في قلبه ، نطق اللسان بفروعها • فالفوائد من الله واصلة الى قلوب محبيه • فأبين شواهد المحبة لله شدة النحول بدوام الفكر وطول السهر بسخاء النفس بالطاعة ، وشدة المبادرة خوف المعاجلة (١) والنطق بالمحبة على قدر نور الفائدة : فلذلك قيل ان علامة الحب لله حلول الفوائد من الله بقلب من اختصه الله بمحبته • وأنشد بعض العلماء :

وله خصائص يكلفون بحبه اختارهم في سالف الأزمان

اختارهم من قبل فطرة خلقهم بودائع وفوائد وبيان » (٢)

اقتبسنا هذا النص الطويل برمته لأهميته • ففيه وصف شامل للصوفي الذي استولى عليه سلطان المحبة الالهية ، وبيان لأخلاقه وأحواله مع محبوبه ، واشارة صريحة الى أن المحبة لله ثمرة الجهاد النفسي والجسماني • بعبارة أخرى ، فيها اشارة الى أن الحياة الصوفية وما فيها من اشراق والهام ومحبة ثمرة من ثمرات الزهد في الدنيا وكل ما سوى الله : فان الطريق الوحيد للوصول الى المحبوب هو الزهد في كل شيء غيره، سئل أبو يزيد البسطامي « بأي شيء وجدت هذه المعرفة ؟ » (أي المعرفة الصوفية التي أساسها المحبة) فقال : « ببطن جائع وبدن عار » (٣) •

وروى عن ابراهيم بن أدهم أنه قال لأخ له في الله : « ان كنت تحب أن

---

(١) أي المعاجلة بالموت • وفي الاصل المعالجة وهو خطأ •

(٢) الحلية : ج ١٠ ص ٧٩ : وقد ورد مرة أخرى في الحلية ج ٩ ص ٣٥٥ هكذا

وله خصائص مصطفين لحبه اختارهم في سالف الازمان

اختارهم من قبل فطرة خلقهم فهم ودائع حكمة وبيان

وردا على لسان شيخ عابد لقيه ذو النون في جبال الشام •

(٣) الرسالة القشيرية : ص ١٤ •

تكون لله وليا وهو لك محبا ، فدع الدنيا والآخرة ولا ترغبن فيهما ، وفرغ قلبك منهما ، وأقبل بوجهك على الله يقبل الله بوجهه عليك ويلطف بـك : فانه بلغني أن الله تعالى أوحى الى يحيى بن زكريا عليهما السلام : يايحيى قضيت على نفسي ألا يحبني عبد من عبادي أعلم ذلك منه ، الا كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ، ولسانه الذي يتكلم به ، وقلبـه الذي يفهم به • فكلما كان كذلك ، بغضت اليه الاشتغال بغيري ، وأدمت فكرته وأسهرت ليله وأظمأت نهاره (١) •

وربما كان أبرز شيء في عبارة المحاسبي اشارته الـــى « الفوائد » الروحية التي يلقيها الله في قلوب محبيه فتنطق بها ألسنتهم ، ويكون النطق بالمحبة على قدر نور الفائدة • وليس لنا أن نتكلم عن ماهية تلك الفوائـد وكيفياتها فهي من صميم الحياة الصوفية التي لا يعلمها الا الذين يعالجونها، والكن أقرب ما نستطيع أن نصفها به أنها تلك المعاني الذوقية التي يشعـر بها الصوفي في حال قربه من الله كالشعور بالأمن والطمأنينة والغبطةوالحرية من أسر الانانية ونحو ذلك •

ب ـ أبو القاسم الجنيد

بأبي القاسم الجنيد البغداديوصل التصوفالاسلامي في القرن الثالث الى ذروته ، وهو من غير شك أعمق صوفية هذا القرن روحانية وأكثرهـم خصبا ، كما أنه أكثرهم دقة وأعسرهم فهما • وقد كان للصوفية قبـل الجنيد لمحات اشراق واشارات الى بعض جوانب الحياة الروحية ، ولكـن

---

(١) الحلية جـ ١٠ ص ٨٢ • ويلاحظ أن الجزء الاخير من عبارة ابن أدهم يشير الى الحديث القدسي المعروف بحديث النوافل وقد ذكرناه بنصه آنفا •

الجنيد وقف من هذه الحياة في القمة ، ونظر الى ميدان التصوف نظرة شاملة ووضع - كما يضع الفنان الماهر - صورة كاملة جامعة للتصوف لم يسبقه اليها سابق ، وأفرغ هذه الصورة في قالب تحليلي عميق في رسائله وخطاباته القصيرة الى اخوانه (١) .

ولا يمكن فهم نظرية الجنيد في « المحبة الالهية » الا في ضوء نظريات أخرى له هي أعم وأشمل : أعني نظرياته في التوحيد والفناء وحقيقة الروح الانسانية ، وقد شرحنا نظريته في التوحيد في مكان آخر من هذا البحث ، ولكنا مع ذلك لا نرى بأسا من ذكر بعض معالم هذه النظرية مرة أخرى لصلتها الوثيقة بموضوعنا هنا .

يرى الجنيد أن أرواح البشر آمنت منذ الازل بالله وأقرت بتوحيده وهي لم تزل بعد في عالم الذر وقبل أن يخلق الله العالم والاجسام المادية التي هبطت تلك الارواح اليها : وأن هذا هو « التوحيد » الكامل الخالص : لأنه صدر عن أرواح مطهرة مجردة عن أعراض البدن وآفاته ، موجودة لابوجودها المتعين الخاص ، بل وجود الحق ذاته . وفي ذلك يقول : « فقد أخبرك عز وجل « أي في آية الميثاق وهي « واذ أخذ ربك من بني آدم الخ ») أنه خاطبهم وهم غير موجودين الا بوجوده لهم ، اذ كان واجدا للخليقة بغير معنى وجودها لأنفسها ، بالمعنى الذي لا يعلمه غيره ولا يجده سواه ، فقد كان واحدا محيطا شاهدا عليهم ، أبديا في حال فنائهم » (٢) .

---

(١) من ذلك الرسائل المحفوظة في مخطوط نادر بمكتبة شهيد علي باسطنبول رقم١٣٧٤ وقد اطلعت على صورة شمسية منها موجودة بمكتبة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية رقم ١٠٣٦ ب .

(٢) كتاب الفناء . مخطوطة اسطنبول ورقة ١٥٥ ويستعمل الجنيد كلمة « واجد » بمعنى « موجد » وهو خطأ اذ لايقال وجده الله تعالى وانما يقال أوجده . انظر القاموس المحيط في مادة وجد .

وقد أنزل الله هذه الارواح من علياتها الى عالمنا هذا وألبسها أبدانها قصدا للبلاء والاختبار ، فشغل بعضها بأعراض الدنيا ونسي أصله وموطنه، وحن بعضها الى العودة الى ذلك الاصل وجعل غايته الوفاء بذلك الميثاق الذي أخذه الله عليه ، والرجوع الى تلك الحال التي كان عليها قبل أن يوجد في هذا العالم • فاذا تم لهذه الارواح ما أرادت ، وحدت الله التوحيد الكامل الخالص ـ أو مايقاربه ـ وفنيت عن وجودها الزمني وبقيت بالله وحده • وفي هذا الفناء في الحق يتحقق معنى الحب له • اذ الفناء عن الذات المتعينة هو عين المحبة لمن تبقى الذات حية فيه ولا تشهد سواه • فالفناء في الحق قد تحقق أزلا ـ في نظر الجنيد ـ اذ لم يكن في الازل سوى الله : والفناء هو مطلوب الصوفية الآن •

وعبارة الجنيد صريحة في أن أرواح البشر قديمة أزلية قبل هبوطها الى عالم الاجساد ، حادثة زمنية بعد هبوطها ، وأن وجودها الأزلي كان بوجود الله ، وأن فناءها الأزلي معناه انعدام تعينها وتشخصها • أما وجودها الزمني فبايجاد الله اياها على نحو آخر • والفرق بين الوجودين هو الفرق بين مقامي الجمع والتفرقة في العرف الصوفي •

ووجود الانسان في العالم على الصورة التي هو عليها مرده الى ارادة الله ، ولكن الله القاهر الغالب يريد أيضا أن يقهر ذلك الوجود الانساني بفيض الوجود الالهي عليه ، بحيث يفنى الانسان عن وجوده الخاص ويمحى رسمه • يقول الجنيد :

« ولذلك قلنا انه اذا كان واجدا (موجدا) للعبد يجري عليه مراده من حيث يشاء بصفته المتعالية التي لا يشارك فيها وكان ذلك الوجود أتم الوجود وأمضاه لامحالة وهو (أي الوجود) أولى وأغلب وأحق بالغلبة والقهر وصحة الاستيلاء على ما يبدو عليه (أي على الانسان) حتى يمحى

رسمه ويذهب وجوده اذ لاصفة بشرية » (١) .

ويتحقق هذا الاستيلاء والقهر ـ وهو استيلاء الوجود الالهي على الوجود الانساني ـ في حال الفناء أو حال الحب لله ، أو قل انه هو بعينه الفناء في الله والحب له . وقال الله عز وجل : « لايزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه ، فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، هذا هو استيلاء الوجود الالهي على وجود العبد المحب ، ومعناه كما يقول الجنيد أن الله يؤيده ويوفقه ويهديه ويشهده ماشاء كيف شاء باصابة الصواب وموافقة الحق : وذلك فعل الله عز وجل فيه . وما وهبه له (أي للعبد) منسوب اليه لا الى الواجد له ، لأنه لم يكن عنه ولا منه ولا به ، وانما كان واقعا به من غيره (وهو الله) وهو لغيره أولى ، وبه (أي بهذا الغير) أخرى » (٢) .

وفي هذا الشرح ما يكفي لأن يدفع عن الجنيد تهمة الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود ، فانه لا حلول هناك ولا اتحاد ولا صيرورة من أي نوع : وانما يستولي الحق على العبد الفاني في حبه فتصدر عنه حركاته وسكناته بتحريك الحق اياه ، فتكون الحركة للحق على الحقيقة وللعبد في الظاهر . يقول الجنيد في وصف المحب صاحب هذه الحال :

« عبد ذاهب عن نفسه ، متصل بذكر ربه ، قائم بأداء حقوقه ، ناظر اليه بقلبه . أحرق قلبه أنوار هويته وصفاء شربه من كأس وده ، وانكشف له الجبار من أستار غيبه . فاذا تكلم فبالله ، وان نطق فعن الله ، وان تحرك فبأمر الله . وان سكت فمع الله ، فهو بالله ولله ومع الله (٣) .

(١) نفس المخطوطة . ورقة ٥٥ أ

(٢) نفس المخطوطة : ورقة ٥٥ ب

(٣) الرسالة القشيرية : ص ١٤٧ .

ان جوهر التصوف عند الجنيد هو الفناء عن الذات والبقاء بالله ، أو هو الوصول الى حال يكون فيها الحق سمع العبد وبصره على حد تعبيرالحديث القدسي • وفي هذه الحال يصبح الوجود الذاتي المتعين وجودا أتم وأكمل عن طريق البقاء بالله ، وفي الله • ولكنها حال لا تدوم ، فان العبد يعود بعدها الى حال من الصحو يشعر فيها باثنينية المحب والمحبوب• فيستأنف الحنين الى محبوبه من جديد ويشتاق الى الاتصال به • وهكذا يتردد الصوفي بين حالتي الفناء والبقاء ، أو حالتي الجمع والفرق : الاتصال بالمحبوب والانفصال عنه ، أو حالتي الغيبة والحضور ، وفي الحالة الاولى يحس الصوفي بسعادة ليس فوقها سعادة اذ يحيا بكليته في محبوبه ، وفي الثانية يشعر بالغصة والحسرة لتوقف المشاهدة •

وقد ذكرنا كل ذلك على أنه نظرية الجنيد في « الفناء » والحقيقة أنه عين نظريته في الحب الالهي أيضا : اذ الفناء الصوفي والحب الالهي وجهان لحقيقة واحدة ، والصوفي الفاني هو الصوفي المستغرق في حب الله • فبالحب الالهي يحيا الصوفي ، وفي تمام الحب وكماله يكرس حياته ومجاهداته .فاذا تحقق له ذلك فقد وفى بالميثاق الذي قطعه على نفسه أمام الله في عالم الذر، وحظى بالاتصال به وبمشاهدته • واذا انقطعت عنه مشاهدة محبوبه ـ وذلك في حال صحوه ـ اتجه الى الآثار الجميلة في عالم الخلق فاستأنس بها ومنحها حبه لأنها آثار محبوبه • يقول الجنيد :« ومن هاهنا (أي في حالة الفقد) عرجت نفوس العارفين الى الاماكن النضرة والمناظر الانيقة والرياض الخضرة ـ وكل ماسوى ذلك عذاب عليهم ـ مما تحن اليه من أمرها الأول الذي تشمله الغيوب ويستأثر به المحبوب » (١) •

---

(١) رسالة الفناء : المخطوط السالف الذكر • ورقة ٥٦ أ •

جـ ـ ذو النون المصري

أما أبو الفيض ذو النون المصري « فما يقال عن أقواله في المسائل الصوفية بوجه عام ، يقال عن أقواله في المحبة الالهية بوجه خاص » وهو أنها موضع شك الباحثين ، في تفاصيلها على الأقل ، وذلك لأن شخصيته في العالم الاسلامي شخصية شبه أسطورية حيكت حولها القصص المتصلة بالكرامات وخوارق العادات ونسبت اليها الاقوال التي يتعذر في كثير من الاحيان التأكد من أصالتها •

ولكن الذي لا شك فيه هو أن ثقافة ذي النون تتصل اتصالا وثيقا بالتراث المصري اليوناني الذي كان شائعا في مصر الى عهده : يدل على ذلك ما أثر عنه من أقوال في المعرفة الصوفية وفي المقامات والاحوال والمحبة الالهية • وهو في كل هذا واقع تحت تأثير الفلسفة الافلاطونية الحديثة المتأخرة والفلسفة الهرمسية ، وبهذا يختلف عن الحارث المحاسبي والجنيد من مدرسة بغداد ، وعن أبي يزيد البسطامي والترمذي من مدارس شرقي ايران •

واسلوب ذي النون في المحبة الالهية أسلوب قوي متأجج العاطفة ، لا هو بالأسلوب الهادىء المنبعث رأسا من تعاليم الدين كأسلوب المحاسبي ، ولا هو بالأسلوب الميتافيزيقي الغامض المتغلغل في أعماق التحليل الصوفي كأسلوب الجنيد ، بل هو أسلوب واضح رقيق جميل تغلب عليه الشاعرية وتتدفق فيه العاطفة الدينية • ولهذا كانت أقواله في المحبة الالهية أبلغ أثرا في أوساط الصوفية من أقوال غيره •

وقد يقال أن في بعض ما أثر عنه من أقوال في المحبة الالهية نفحة من نفحات وحدة الوجود ، لأنه لا يرى في الوجود شيئا الا رأى الله فيه ، ولكن

القول بوجود نظرية في وحدة الوجود في هذا العصر المبكر من عصور التصوف مبالغة لا مبرر لها • والأولى أن توصف أقوال أمثال ذي النون المصري والجنيد - بل وأبي يزيد البسطامي - بأنها نفثات قلوب فاضت بالمحبة الالهية واستبدت بها وحدة الشهود لا وحدة الوجود كما أشرنا الى ذلك مرارا •

يقول ذا النون في أحد ادعيته :

« الهي ما أصغي الى صوت حيوان ولا حفيف شجر ولا خرير ماء ولا ترنم طائر ولا دوي ريح ولا قعقعة رعد ، الا وجدتها شاهدة بوحدانيتك ، دالة على أنه ليس كمثلك شيء وانك غالب لا تغلب ، وعالم لا تجهل ، وحليم لا تسفه ، وعدل لا تجور • الهي فاني أعترف لك بما دل عليه صنعك ، وشهد له فعلك • فهب لي اللهم طلب رضاك برضاي ، ومسرة الوالد لولده بذكرك لمحبتي لك ، ووقار الطمأنينة وتطلب العزيمة اليك ، لأن من لم يشبعه الولوع باسمك ، ولم يروه من ظمئه ورود غدران ذكرك ، ولم ينسه جميع العلوم رضاه عنك ••• ولم يقطعه عن الانس بغيرك مكانه منك ، كانت حياته ميتة ، وميتته حسرة • وسروره غصة وأنسه وحشة •

الهي لا تترك بيني وبين أقصى مرادك حجابا الا هتكته ولا حاجزا الا رفعته • ولا وعرا الا سهلته • ولا بابا الا فتحته ، حتى يقيم قلبي بين ضياء معرفتك وتذيقني طعم محبتك • فيامن أساله ايناسا به وايحاشا من خلقه ، ويامن اليه التجائي في شدتي ورخائي ، ارحم غربتي ، وهب لي من المعرفة ما أزداد به يقينا ولا تكلني لنفسي الأمارة بالسوء طرفة عين» (١) •

---

(١) الحلية جـ ٩ ص ٣٤٢ - ٣٤٣

فهاهو ذوالنون يرى في كل مظهر من مظاهر الطبيعة آية من آيات الله، وشاهدا دالا على وحدانيته وعظمته ومخالفته للحوادث : لأنه لايرى شيئا الا ورأى الله عنده • وهذه وحدة شهود يجريها ذو النون حتى في حال صحوه • ولكن هذه المظاهر الجمالية والجلالية مع ذلك حجب تحول بينه وبين محبوبه لذلك يدعو ربه أن يهتك هذه الحجب ويرفع هذه الحواجز وييسر الوعر من الطريق ويفتح له باب الشهود بحيث ينغمس قلبه في ضياء « المعرفة » ويتذوق طعم المحبة • وهنا يقرن ذو النون المحبة الالهية بالمعرفة الذوقية ، كما يقرنها الجنيد وأبو يزيد البسطامي بالفناء ، وكما يقرنها المحاسبي بالايمان • لكل واحد من هؤلاء مشربه وطريقه في الوصول الى الحق ،ولكن عتبة الوصول هي المحبة التي يلتقون عندها جميعا •

ويروى لذي النون شعر في الحب الالهي أغلب الظن أن كثيرا منه وضع على لسانه ، أو أنه كان ينشده متمثلا به فاقترن باسمه • وكله ينطق بالهيام بالله المحبوب الذي لايروي ظمأ محبه ، والمقصود الذي افتتنت به قلوب خلصائه ، والغني الذي لايبارى في غناه • والملاذ الذي يتضرع اليه الشاكون ويبثونه اسرارهم • من ذلك قوله :

أموت وما ماتت اليك صبابتي ... ولا قضيت من صدق حبك أوطاري

مناي المنى كل المنى أنت لي منى ... وأنت الغني كل الغنى عند اقتاري

وأنت مدى سؤلي وغاية رغبتي ... وموضع آمالي ومكنون اضماري

تحمل قلبي فيك ما لا أبثه ... وان طال سقمي فيك أو طال اضراري

وبين ضلوعي منك مالك قد بدا ... فقد هد مني الركن وانبث اسراري

ربي منك في الأحشاء داء مخامر ... فقد هد مني الركن وانبث اسراري

ألست دليل القوم ان هم تحيروا ... ومنقذ من أشفى على جرف هار؟

أنرت الهدى للمهتدين ولم يكن ... من النور في أيديهم عشر معشار

فنلني بعفو منك أحيا بقربه   أغثني بيسر منك يطرد اعساري(١)

لسنا هنا بازاء معان صوفية خفية كتلك التي نجدها في رسائل الجنيد « بل بازاء شعور غامر يفيض بحب الله ويدرك صاحبه أن محبته باقية ببقاء الروح وانها لا علاقة لها بهذا البدن الفاني ٠ محبة تتجدد مع الزمن ، كلما قضى منها وطر تجدد وطر ٠ ويعترف المحب بالغنى المطلق لحبيبه وبالفقر المطلق لنفسه ويبثه شكواه وما يتحمل قلبه من أجله من أمور لا تبدو لأحد غيره ولا يطلع على اسرارها أقرب الناس اليه ، ثم يبتهل الى المحبوب الذي هو دليل الحائرين أن ينير له الطريق وييسره له ويشمله بعفو منه يضمن له الحياة : لأن حياته في قربه وموته في بعده ٠

ويعتبر ذو النون المحبة الالهية جماع الاخلاق الشرعية سواء ما اتصل منها بالله وما اتصل بالخلق : فمن المحبة الالهية أن تحب ما أحب الله وتبغض ما أبغضه وتترك كل ما يشغلك عنه ٠ ومن المحبة الالهية أن تفعل الخير وتعطف على المؤمنين وتغلظ على الكافرين ؛ ومن المحبة الالهية أن تحب رسول الله وتقفو أثره ٠ يقول الله عز وجل « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » (٢) ٠

وكما تكلم ذو النون في المحبة الالهية تكلم كذلك في أخص لوازمها وهو الانس بالله ، فان من أحب الله على الحقيقة استأنس به واستوحش من كل ما عداه ، وانقطع عن كل شيء سواه ٠ يقول ذو النون :

الأنس بالله نور ساطع   والأنس بالخلق غم واقع (٣)

---

(١) الحلية جـ ٩ ص ٣٩٠ ، طبقات السلمى ص ٢١ ـ ٢٢ ، والابيات في الحلية مملوءة بالاخطاء والتحريفات ٠

(٢) آل عمران ٣١

(٣) طبقات السلمى ص ٢٣

د ـ أبو يزيد البسطامي

اذا كان المحاسبي والجنيد وذو النون المصري يمثلون النزعة الاسلامية المعتدلة في أقوالهم في الحب الالهي ، فان أبا يزيد البسطامي يمثل نزعة غالية لا نستطيع أن نصفها بأنها « سنية » خالصة • فقد كان هذا الصوفي الوارث الحقيقي للعقلية الايرانية القديمة ، ولذا تجاوز تصوفه الحدود السنية التي ذكرناها وكاد يقول بوحدة الوجود التي لايمكن التوفيق بينها وبين الفكرة الاسلامية في توحيد الله • نعم لم تكن له نظرية خاصة في وحدة الوجود ، ولكنه كان من غير شك من أوائل الذين مهدوا لظهور هذه النظرية في العالم الاسلامي فيما بعد • ولذا نعتبره هنا ـ كما نعتبر الحسين بن منصور الحلاج ـ ممثلا لمرحلة انتقال خطيرة بين التصوف غير الفلسفي والتصوف الفلسفي القائم على القول بوحدة الوجود •

ويعبر أبو يزيد عن الحب الالهي في أساليب رمزية مملوءة بالشطح والالغاز كعادته في معظم أقواله فيصف الصوفي في حبه لله ومعراجه اليه بأنه طائر يسبح في فضاء اللانهائية ، متحرر من قيود الزمان والمكان ، يطير في سماء « الهوية » ويدخل في فلك « التنزيه » ويشاهد شجرة الاحدية (بدلا من شجرة المنتهى التي شاهدها النبي في معراجه) له جناحان من « الديمومة » يطير بهما في ميدان « الأزلية » (١) •

هذا كلام رجل مأخوذ عن نفسه ، مسلوب عن صفاته ، خارج عن حدود ذاته الزمانية والمكانية • فزمانه في حال جذبه « الديمومة » ، ومكانه

(١) انظر اللمع للسراج ص ٣٨٤ • قارن كشف المحجوب للهجويري ص ٢٢٨ وتذكرة الاولياء للعطار ، جـ ١ ص ١٧٢ وما بعدها •

« اللانهاية » وسماؤه « الهوية » وشجرة منتهاه « الأحدية » ، وكل هذا وصف للحـال الصوفية التي يسمونها « الفناء » . وانه ليخيل لمن يقرأ ترجمة حياة أبي يزيد أنه كان في حال فناء دائمة ، لأنه لا يشاهد في الوجود الا الله متجليا بصفاته الخاصة به وهي الأزلية والأبدية والتنزيه والأحدية: لأنه غني عن الكثرة والتعدد وما يلزمهما من صفات ، بل انه فني عن شعوره بذاته ، ومن أجل فنائه عن ذاته وبقائه بالحق شعر أنه متصف بالصفات السابقة كلها فقال : « فلما نظرت وجدت أنني هذه الأشياء كلها » وهي في الحقيقة صفات للحق لا له . بل انه قد أثر عنه أنه قال عن نفسه في مثـل هذه الحال ما هو في ظاهره أعظم شناعة وأشد جرأة من هذا ، وهو قولـه : « سبحاني ما أعظم شأني » (١) .

قال الجنيد في معرض الاعتذار عنه : « ان الرجل مستهلك في شهود الجلال فنطق بما استهلكه ، أذهله الحق عن رؤيته اياه فلم يشهـد الا الحق فنعته » (٢) .

وفي مقام الاتحاد بين المحب والمحبوب يقول ابو يزيد في جرأة عجيبة : « رفعني مرة فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد ان خلقي يحبون أن يروك فقلت : زيني بوحدانيتك وألبسني انانيتك وارفعني الى أحديتك حتى اذا رآني خلقك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك » (٣) .

تلك كانت حال أبي يزيد وقد استولت على قلبه خمر الحب الالهي ، فاذا صحا من سكره ورد الى نفسه أحس بالحسرة لوقوف انيته حائلا بينه

---

(١) تلبيس ابليس : ص ٢٤٣

(٢) تلبيس ابليس : ص ٣٤٤

(٣) اللمع ص ٣٨٣ : قارن تلبيس ابليس ص ٣٤٥

وبين محبوبه فيصيح : يارب لا أستطيع أن أصل اليك بأنيتي ولا أن أتخلص من ذاتي فماذا أنا فاعل ؟ فيقول الله تعالى : يا أبا يزيد تحرر من انيتك باتباع محبوبي (محمد صلى الله عليه وسلم) ؛ كحل عينيك بتراب قدمه وداوم على اتباعه (١) ٠

ومعنى هذا أن أبا يزيد كان يدرك في حال صحوه أنه لا مفر له من نفسه ، وأن له كيانا ووجودا لا يستطيع التخلص منهما ، وأن الطريق السوي لمحبة الله هو متابعة رسول الله في الامر والنهي والاقتداء بسيرته والتزام الشرع فيما قرره من وجود اله ومألوه وخالق ومخلوق ٠ ولكن لسان الصحو غير لسان المحو ومنطق الحب غير منطق العقل !

هـ ـ عمر بن الفارض

لا تخرج نظريات الصوفية في الحب الالهي في القرنين الثالث والرابع الهجريين عن النماذج التي ذكرناها ، ولذلك اكتفينا بها ليسترشد بها القارىء في فهم نظريات أخرى لم نعرض لذكرها وهي كثيرة :

أما النموذج الجديد لهذه النظريات فقد اخترنا له الصوفي الشاعر أبا حفص عمر بن الفارض المتوفى سنة ٦٣٢ هـ ٠

وعمر بن الفارض أحد أقطاب العاشقين الالهيين وأعظم شاعر صوفي في اللغة العربية على الاطلاق ، ولهذا استحق أن نفرده بفقرة خاصة في هذا الفصل لنوضح مكانته من بين الذين وقع عليه اختيارنا لتمثيل النظريات الصوفية المعتدلة في طبيعة الحب الالهي ٠

---

(١) كشف المحجوب ص ٢٣٨

امتاز ابن الفارض بأنه كان شاعرا فوق كونه صوفيا ، أو بالاحرى بأنه كان صوفيا فوق كونه شاعرا ، وكان لاجتماع هذين المزاجين فيه ـ مزاجي التصوف والشعر ـ أثر في تكوين شخصية عجيبة قد لانجد لها نظيرا الا في متصوفة شعراء الفرس أمثال عبد الرحمن جامي وجلال الدين الرومي . واذا كان المزاج الشعري وحده يولد في صاحبه ارهاف الحس ولطافة الوجد والذوق ، ويدفع به الى تعشق الجمال أيا كانت صورته وأشكاله وأينما كان موضعه ، فما بالك برجل التقى فيه هذا المزاج الشعري بالمزاج الصوفي الذي يتعلق بالجمال المطلق ، يتعشقه ويصبو دائما الى الاتصال به واقتباس اسرار الحياة والحب منه ! تحول هذان المزاجان في نفس ابن الفارض الى مزاج واحد فاض عنه ذلك السيل الدافق من قصائده الصوفية الخالدة التي يظهر فيها ـ بفضل مزاجه الشعري ـ دقة الوصف وجودة تصوير الاحاسيس والمعاني والابداع في الخيال ، كما يتجلى فيها ـ بفضل مزاجه الصوفي ـ تجاربه الروحية العميقة وما يضطرب في نفسه من أحوال ومواجد وأذواق . ولذلك قد لانعدو الحق اذا وصفنا ديوان ابن الفارض بأنه سجل نقرأ فيه حياته الروحية من حيث اتصالها بالله .

ومن المبالغة ، بل من الاسراف الذي لا مبرر له أن نضع ابن الفارض في عداد الفلاسفة ، أو نحاول أن نستخلص من أشعاره مذهبا فلسفيا متسقا ، أو نعده من أصحاب وحدة الوجود كما فعل تقي الدين بن تيمية من القدماء ، والمستشرق دي ماثيو من المحدثين ، أو أن نقرنه بمحيى الدين بن عربي الذي تنطق كل فقرة من كتابه « فصوص الحكم » بهذه النظرية .

ومع استثناء بعض أبيات لابن الفارض في تائيته الكبرى (نظم السلوك) عليها مسحة وحدة الوجود ، لانملك الا أن نعده متصوفا ينزع في حبه الالهي منزع أصحاب « وحدة الشهود » لأنه لم يسلك طريق النظار ـ كما فعل ابن عربي في أكثر ما كتب ـ من وضع المقدمات واستخلاص

النتائج ، ومن تحليل المعاني الفلسفية وتأويل الآيات القرآنية والأحاديث بشتى أساليب التأويل لينفذ منها الى مذهبه · لم يفعل ابن الفارض شيئا من هذا ، ولكنه استسلم لوجده واستغرق في حبه ، وغاب عن نفسه وعن كل ماحوله،فلم يشهد في الوجود شيئا الا شهد الله فيه : فاعلا ومؤثرا ، ولم يقع نظره على جميل الا رآه مرآة ينعكس على صفحتها الجمال الالهي المطلق · لقد كانت تعتريه الحال فيقضي فيها الأيام لا يأكل ولا يشرب ولا يتكلم ، وهو مسجى كالميت ، شاخصا ببصره الى السماء · فاذا أفاق ، أملى على من حوله ما فتح الله به عليه من التائية الكبرى · هكذا يحدثنا عنه سبطه ناقلا عن أبيه فيما ورد في ديباجة الديوان (١)·

قد نجد أو لا نجد لهذه الظاهرة الغريبة تفسيرا مقبولا يؤيده علم النفس ، ولكنها على أية حال لم تكن ظاهرة من ظواهر العقل الواعي الذي نعرفه · فلنسم ما انكشف فيها لقلب ابن الفارض بأي اسم نشاء ، أما العرف الصوفي فيسميه علما لدنيا ومعرفة ذوقية والهاما واشراقا وحبا وما أشبه هذه من المصطلحات ·

ولم يقف ابن الفارض عند حد التغني بأناشيد الحب الالهي التي يفيض بها ديوانه · بل وصف كذلك لازما من لوازم ذلك الحب هو النشوة بالخمر الالهية التي سكرت بها أرواح العاشقين من قبل أن تخلق الخمر ، كما وصف الجمال في شتى صوره ، ورمز لمحبوبه بما اشتهر من اسماء المعشوقات اللاتي تردد ذكر اسمائهن في الغزل العربي القديم · بل انه أغرق في هذا الى حد أن القارىء لديوانه قد يخطىء الحكم فيه ـ كما أخطأ بعض المستشرقين ـ فيفسر قصائده تفسيرا ماديا · ومع ذلك فليس من العسير

---

(١) ديباجة ديوان ابن الفارض ص ٧

أن نخضع قصائد ابن الفارض لمقياس نقدي واحد ، أو أن ندعي أنها كلها بمثابة واحدة في دلالتها على معاني الحب الالهي — ولو على سبيل الرمز والايماء — فان الكثير منها قد يصعب صرفه عن معاني الغزل الانساني العادي الا بضرب من الجهد في التأويل . ولكن الذي لا شك فيه هو أن قصيدته « التائية الكبرى » التي تبلغ سبعمائة وواحدا وستين بيتا ، وقصيدته « الخمرية » تنفردان —دون سائر الديوان بأنهما شعر صوفي خالص يسمو على كل مادية ، وأنهما تكفيان في تصوير الحب الالهي عند ابن الفارض في جميع نواحيه .

ويتفق ابن الفارض مع أمثال الجنيد وأبي يزيد البسطامي في النظر الى المحبة الالهية باعتبارها فناء المحب عن نفسه وبقاءه بالله وحده ، ولا يختلف عنهم الا في أساليب التعبير والتصوير والتحليل . وكثيرا ما يتخذ أسلوبه صورة الحوار بين نفسه والذات الالهية ، يتحدث اليها ويناجيها ويبثها لوعته وأشواقه وحنينه وغير ذلك من مظاهر الحب ، ويسألها ويجيب بلسانها عن مدى صدقه في حبه ومدى قبولها اياه الى أن ينتهي الأمر بالمحب الى مقام الوصال والاتصال حيث تنمحي الاثنينية ويخرس اللسان ويسود الصمت .

واذا كان لكل صوفي معراج روحي الى الله ، فلابن الفارض معراجه الذي نجده واضحا في تائيته الكبرى حيث يحدثنا عن مراحل تطوره الروحي وما عاناه وما شاهده في كل مرحلة ، وما أحس به من اخفاق أو نجاح وحيث يحدثنا عن الفناء ومعانيه ، والحب وغايته ، ويصور من يدعي محبة الله وقلبه مشغول بغيره ومن يحب الله على الحقيقة ويخلص في حبه .

يقول على لسان الذات الألهية ، وهو لا يزال بعد في مرحلة ادعاء الحب ، لأنه لا يزال شاعرا بنفسه :

حليف غرام أنت لكن بنفسه   وابقاك بعضا منك بعض الدلتي

فلم تهوني ما لم تكن في فانيا ولم تفن ما لم تجتلي فيك صورتي
هو الحب ان لم تقض لم تقض مأربا من الحب فاختر ذاك أو خل خلتي

انظر الى قوله « ولم تفن ما لم تجتلي فيك صورتي » • ان الفناء الحقيقي عنده ذهاب كل شعور بالذات بحيث لا يشهد الفاني شيئا سوى الصورة الالهية متجلية في نفسه وفي كل شيء حوله • ويرد ابن الفارض بلسان المحب الذي لا يهاب الفناء في سبيل المحبوب فيقول :

وما أنا بالشاني الوفاة على الهوى وشأني الوفا تأبى سواه سجيتي
وماذا عسى عني يقال سوى قضى فلان هوى؟من لي بذا وهو بغيتي؟

ثم تأتي لحظة الفناء وتعطل ارادة المحب ويستولي عليه سلطان الشهود فلا يشعر الا بوحدة شاملة لا فرق فيها بين محب ومحبوب ولا عابد ولا معبود فيقول :

كلانا مصل واحد ساجد الى حقيقته بالجمع في كل سجدة
وما كان لي صلى سواي ولم تكن صلاتي لغيري في أداء كل ركعة

هذان البيتان أجرأ شيء قاله ابن الفارض في « التائية » ، وعليهما وعلى أمثالهما استند الذين يدعون أنه كان من أصحاب وحدة الوجود • ولكن ابن الفارض هنا يتكلم بلسان الفناء لا بلسان الادعاء بأن المصلي هو المصلي له ، أو أن الحق هو الخلق والخلق هو الحق وأمثال ذلك من أقوال ابن عربي •

وهكذا نجد تصويرا لمراحل السلوك الصوفي في الأبيات القليلة التي اقتبسناها • فابن الفارض في أول أمره في حال الصحو الأول: يدرك ذاته ويدرك محبوبه أي أنه في مقام الاثنينية • وإدراك الاثنينية مناف للحب الصوفي الخالص • وهو في المرحلة الثانية في حال سكر وغيبة عن ذاته ، وشهود للحق وحده •

وهي حال ينمحي فيها ادراك الاثنينية ، ويخرج فيها العبد من ضيق حدود التناهي الى سعة فناء اللامتناهي كما صورها أبو يزيد • وهو في المرحلة الثالثة في حال صحو ثان ، يشعر فيها بذاته ولكنه شعور يختلف عن شعوره بذاته في الصحو الأول لأنه شعور بالذات المتقومة بالله القريبة من الله •

النظريات الفلسفية في المحبة الالهيـــة

ظهرت في التصوف الاسلامي اتجاهات أخرى في المحبة الالهية تصورها تصويرا يختلف قليلا أو كثيرا عن تصوير الاتجاهات التي أسلفنا ذكرها ، وتتصبغ بصبغة فلسفية تبعد بها عن الأفكار الدينية التي دان بها السلف وأهل السنة ومن سار على نهجهم • وأظهر هذه الاتجاهات الاتجاه الحلولي الذي يمثله الحسين بن منصور الحلاج ، واتجاه أصحاب وحدة الوجـــود الذي يمثله محيي الدين ابن عربي • وسأقصر كلامي هنا على هذين الصوفيين الكبيرين باعتبارهما مؤسسين لمدرستين من مدارس هذا الضرب من التصوف •

(أ) الحسين بن منصور الحلاج (قتل سنة ٣٠٩ هـ)

لم يكن الحلاج صوفيا عالج المواجد والأذواق وفني في حب الله فحسب ، بل كان الى ذلك صاحب نظرية استولت على قلبه وملكت عليه زمام نفسه حتى اللحظات الأخيرة التي سبقت صلبه وقتله • فلقد لقي الحلاج حتفه ، وعلى لسانه الأقوال الجريئة التي اتهم من أجلها بالكفر وحوكم محاكمة طويلة لا أظن أن تاريخ الاسلام شهد مثيلا لها :

فلسف الحلاج العبارة المشهورة التي تقول « خلق الله آدم على صورته » ففسرها في ضوء نظرية حلولية هي أشبه ما تكون بنظرية النصارى في طبيعة المسيح • ولكنه تجاوز حدود النظرية المسيحية الى نظرية في طبيعة الانسان

بوجه عام . فالانسان في نظره صورة الله ـ بارجاع الضمير في قوله « على صورته » الى الله لا الى الانسان ـ صورة الله التي أخرجها من نفسه في الأزل، وبواسطتها أعلن عن مكنون سره وجماله . وهذه الصورة في مظهرها الخارجي مؤلفة من طبيعتين « الناسوت » وهو الناحية البشرية ، و « اللاهوت » وهو الناحية الالهية . وقد مزجت الطبيعتان مزجا تاما بحيث نستطيع أن نقول ان هذه تلك وتلك هذه . أما عن المعنى الأول فيقول الحلاج :

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا ... في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب (١)

وأما عن المعنى الثاني فيقول :

مزجت روحك في روحي كما ... تمزج الخمرة في الماء الزلال
فاذا مسك شيء مسني ... فاذا أنت أنا في كل حال (٢)

ويقول :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرتني أبصرته ... واذا أبصرته أبصرتنا (٣)

ويقول :

أنت بين الشغاف والقلب تجري ... مثل جري الدموع في الأجفان
وتحل الضمير جوف فؤادي ... كحلول الأرواح في الأبدان
ليس من ساكن تحرك الا ... أنت حركته خفي المكان (٤)

(١) كتاب الطواسين للحلاج ص ١٣٠
(٢) كتاب الطواسين للحلاج : ص ١٣٤
(٣) كتاب الطواسين للحلاج : ص ١٦٥ ـ ١٧٥
(٤) طبقات السلمي : ص ٣٠٩

هذه أقوال جريئة لم يكن للمسلمين عهد بها قبل الحلاج ، جرت على لسان صوفي مسلم أدعى انه صورة الاله القائمة على الأرض وأن كل انسان يمثل واحدة من تلك الصور الالهية التي لا تحصى . فلا عجب أن أثار بذلك حنق المسلمين جميعا ، ولم تعطف عليه طائفة منهم حتى الصوفية أنفسهم . يقول أبو عبد الرحمن السلمي في طبقاته : « رده أكثر المشايخ ونفوه وأبوا أن يكون له قدم في التصوف (١) . واتهمه عمرو بن عثمان المكي ، ونقم عليه أبو القاسم الجنيد وأبو يعقوب اسحق بن محمد النهرجوري وكانوا من ألصق الناس به . واتهمه فقهاء عصره وتعقبوه في كل مكان ، بمكة وبغداد والأهواز وغيرها ، ورموه بالقرمطة والحلول وادعاء النبوة والألوهية ، كما اتهمه المعتزلة بالمخرقة ، والامامية بالزندقة والظاهرية بالكفر .

ومن هذا نتبين اجماع المسلمين على انكار أقوال الحلاج ودعاويه مما انتهى به الى المحاكمة والادانة بالكفر ، ثم القتل . ولقد لقي أشنع قتلة لقيها مسلم من أجل عقيدته .

ومن جملة ما اتهم به الحلاج رأيه في المحبة الالهية ، وهو رأي أنكره عليه ابن أبي داود الظاهري الذي أصدر فيه فتوى كانت احدى أسباب قتله . وذلك أن ابن أبي داود قال ان المحبة لا تجوز على الله لأن المحبوب أمر حسي مادي والله تعالى منزه عن هذا . أما الحلاج فقال ان الله يحب ويحب ولو انه ليس بجسم ، وصلته بمحبه صلة اضطرار لا اختيار . بل ذهب الى أن كل محبوب فانما يحب خلال الله . والظاهر أن الذي قصد اليه الحلاج من قولـه أن المحبة الإلهية اضطرار لا اختيار هو أن بين الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية ميلا اضطرارياً نحو الاتحاد كالميل الاضطراري بين الخمر والماء اللذين أشار

---

(١) طبقات السلمى : ص ٣٠٧

اليهما في البيتين السابقين · فالمحبة متبادلة بين الطبيعتين ، كما أن الميل الى الاتحاد متبادل بين عنصري الماء والخمر · ومعنى هذا أن حب الانسان لله ليس مكتسبا ولا عارضا ، بل هو جبلة في طبيعته تكشف عنها الحياة الصوفية وما فيها من رياضة وأحوال · وفي ضوء ما قلنا يتضح معنى الدعوى الحلاجية التي من أجلها لقى صاحبها حتفه وهي قوله « أنا الحق » التي يترجمها الاستاذ ماسينيون « أنا الحق الخالق » وأفضل أن تكون « أنا صورة الحق » أي أنا المظهر الخارجي الذي ظهر فيه الحق وعن طريقه عرف الحق وبواسطته ظهر جلال الحق وجماله · ويؤيد هذا التفسير عبارة للحلاج نفسه يقول فيها :

« ان لم تعرفوه (أي الله) فاعرفوا آثاره ، وأنا ذلك الأثر ، وأنا الحق لانني ما زلت أبدا بالحق حقا ··· وان قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي (١) ·

(ب) محي الدين بن عربي

أما ابن عربي فنظريته في الحب الالهي متفرعة عن مذهبه الفلسفي الصوفي العام الذي هو مذهب وحدة الوجود · بل هي لازم من لوازم هذا المذهب ونتيجة من نتائجه · والقضية الكبرى التي يخضع لها ابن عربي كل فلسفته ، والتي يؤيدها بشتى أساليب التأييد هي أن الوجود في حقيقته وجوهره شيء واحد ، متعدد متكثر في النظر والاعتبار ـ عندما يقع عليه الحس الذي لا يدرك الا الجزئيات المتعينة المتشخصة ، أو يتناوله العقل الانساني القاصر عن ادراك وحدته الشاملة ، فان العقل خاضع في تفكيره

(١) الطواسين للحلاج ص ٥١ ـ ٥٢ ·

لمقولاته • ومقولاته مستمدة من العالم الخارجي المتعدد المتكثر ، الواقع في الزمان والمكان • أما الحقيقة الوجودية الكلية فخارجية عن كل هذا •

واذا كان لنا أن نتكلم بلسان الظاهر والعقل ، ونتحدث عن كثرة في الوجود فلنتذكر أن هذه الكثرة ليست الا وجها من وجهي الحقيقة ، أما الوجه الآخر فهو الوحدة • والوجه الأول هو ما يسميه ابن عربي « خلقا » • أما الثاني ــ وهو باطن الوجود وجوهره ــ فيسميه « حقا » • والحق والخلق اسمان لمسمى واحد منظور اليه باعتبارين مختلفين • بعبارة أخرى ، ليست الموجودات الخارجية الا صورا أو تعينات أو مجالي للوجود الواحد الذي هو وجود الحق •

وليست هذه الصور الا مسارح تتجلى فيها صفات الحق وأسماؤه ، بل هي عين تلك الصفات والأسماء • فكل صفة وجودية ندركها في الأشياء انما هي مجلى خاص من مجالي صفة الهية مطلقة ، أو اسم الهي مطلق ، كالجمال مثلا : فان كل جميل مجلى ومظهر للجمال المطلق ، الذي هو الجمال الالهي • وكالحب ، فان كل محبوب مجلى أو مظهر للمحبوب على الاطلاق وهو الحق • وهكذا الأمر في الصفات الالهية الأخرى كالحياة والسمع والبصر والارادة •

ولهذا يرى ابن عربي أن المحبوب على الحقيقة في كل ما يحب انما هو « الحق » الذي يتجلى في مالا يتناهى من صور الجمال ، سواء أكانت حسية أم معنوية أم روحية • وهو اذا تغنى بحب ليلى وسعدى وهند وغيرهن، فانما يرمز بالاسم الى حقيقة المسمى ، وبالصورة الى صاحب الصورة ، ولا يعنيه الرمز قدر ما يعنيه المرموز اليه • وقد كتب ديوانا بأكمله ــ هو « ترجمان الأشواق » ــ يتغزل فيه « بالنظام » ابنة الشيخ مكين الدين بن شجاع بن رستم الذي لقيه بمكة حين نزل بها ، ويصف فيه محاسن هذه الغادة الخلقية

والخلقية ، ويعترف في مقدمة الديوان بأن غزله ـ في الظاهر ـ موجه اليها فيقول :

« وقلدناها من نظمنا ، في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق وعبارات الغزل الفائق • فكل اسم أدعو فعنها أكنى ، وكل دار أندبها فدارها اعني »(١) •

ولا شك أن ابن عربي قد وجد في تلك الصورة الانسانية الحسناء مجلى من مجالي الجمال الالهي المطلق الذي تعشقه وقدسه، وألفى لها مكانا من قلبه ـ لا من حيث هي امرأة يعشق جمالها الحسي الفاني ،ولا من حيث هي موضع لشهوة أو هوى ، بل من حيث هي رمز لذلك الجمال الشامل المتجلي فيها في صورة كاملة ، فاذا بثها حبه وأشواقه ، فانما يتجه بحبه وأشواقه الى الذات الالهية التي هي صورة من صورها ، واذا وصفها بما يصف به الغزلون من الشعراء محبوباتهم ، فانما يصف ذلك الرمز مكنيا به عن الحقيقة الكلية التي وراءه •

ولذا كانت لغة « ترجمان الأشواق » لغة رمزية اصطلاحية يجب تأويلها وصرفها عن مظاهرها • وهذا ما فعله ابن عربي عندما أنكر عليه بعض فقهاء حلب ما ذكره في « الترجمان » عن غادة مكة ، فكتب شرحا صوفيا على الديوان سماه « ذخائر الاعلاق في شرح ترجمان الأشواق » •

لم تكن تلك الحسناء اذن سوى واحدة من صور الجمال اللانهائي التي وسعها قلب ابن عربي وأحبها ـ لا من حيث ذاتها « بل من حيث هي رموز ومجال للذات الالهية الواحدة المحبوبة على الاطلاق والمعبودة على الاطلاق» • لأن المحبوب عنده واحد مهما تعددت مجاليه ، والجميل واحد مهما تعددت صوره ، والمعبود واحد مهما تعددت أشكاله : وفي هذا المعنى يقول :

---

(١) مقدمة الذخائر والاعلاق في شرح ترجمان الاشواق •

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توارة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وايماني

قال ابن عربي ما قال في الحب الالهي وعينه مستقرة على الصورة المحسوسة ، ولكن قلبه مشغول بصاحب الصورة ٠ تغنى بالجمال المحسوس وقلبه متعلق بالجمال المعقول ، وماذا يضير الصوفي لو انتقل من عالم الأرض الى عالم السماء ، واتخذ من المحسوس سلما يصعد به الى المعقول ؟

أحس ابن عربي بأن أناسا سوف لايفهمون كلامه وأنهم سوف يخلطون بين المحسوس والمعقول ، فنبه قراء غزلياته الى حقيقة قصده بقوله :

كل ما أذكره من طلل أو ربوع أو مغان كل ما
. . . .
أو بروق أو رعود أو صبا أو رياح أو جنوب أو سما
أو نساء كاعبات نهد طالعات كشموس أو دمى
صفة قدسية علوية أعلمت أن لصدقي قدما
فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلما

والحب عند ابن عربي هو أصل العبادة وسرها وجوهرها ، اذ لا معبود الا وهو محبوب ٠ ولولا الحب ما عبد شيء من انسان أو شجر أو كوكب أو صنم ، لأن الشيء لا يعبد الا بعد أن يخلع عليه العابد لباس التقديس ، وهو لايقدسه الا بعد أن يحبه ويتفانى في حبه ٠ فالمعبود والمحبوب اذن عين واحدة وان اختلفت عليها الأوصاف ٠ فانك تسميها معبودا من وجه ومحبوبا من وجه آخر ، والمسمى واحد في الوجهين ، والنتيجة التي يخلص اليها ابن عربي هي أن المحبوب على الاطلاق هو عينه المعبود على الاطلاق ، لأنه هو الظاهر بصورة كل ما يحب وما يعبد : وفي هذا يقول :

وحق الهوى ان الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى(١)

يقسم بقدسية الهوى (الحق) أن الهوى الساري في جميـــع مراتب الوجود ، المعبود في جميع صوره ، هو علة الحب في جزئياته وأشكاله ، وأنه لولا وجوده وتجليه في صور المعبودات وفي قلوب العابدين ما عبد معبود ولا وجد عابد . ويذكر الشيخ في « فتوحاته » أنه شاهد « الهوى » في بعض مكاشفاته ظاهرا بالألوهية جالسا على عرشه « وجميع عباده حـــافون من حوله » ويقول « ماشاهدت معبودا في الصور الكونية أعظم منه » .

فالهوى اذن — في نظر ابن عربي — اسم من أسماء الله : هو الحب عينه، وهو المحبوب ، بل هو أعظم أسماء الله على الاطلاق » (٢) .

ولما كانت جميع المعبودات مجالي ومظاهر لعين واحدة ظهرت في الوجود فيما لا يتناهى من الصور ، كان كل المعبودين صورا ومجالي للمعبود الواحد الحق . وهذا — في نظر ابن عربي — هو معنى قوله تعالى :«وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه » (٣) أي حكم وقدر أنكم لن تعبدوا شيئا الا أن يكون ذلك الشيء مجلى من مجالي الله .

الا أنه يحذر من أن يقصر العابد معبوده على صورة بعينها فان هذا هو الشرك ، ولهذا كان الصوفي الصادق هو من يرى الله في كل صورة معبودة ، وينظر الى معبوده الخاص من حيث انه واحد من صور المعبود اللامتناهي الذي يتجلى في قلب العابد فيما لايتناهى من المجالي .

---

(١) فصوص الحكم : نشرتي ص ١٩٤

(٢) انظر تعليقاتي على الفصوص . ج ٢ ص ٢٨٨

(٣) سورة الاسراء : ٢٤

وقد أشرنا من قبل الى أبياته التي يقول فيها

لقد صار قلبي قابلا كل صورة　　الخ

وله في هذا المعنى أيضا :

عقد الخلائق في الاله عقائدا　　وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

وقوله على لسان بعض الصوفية :

صح عند النـاس أني عاشق　　غير أن لم يعرفوا عشقي لمن !

وهكذا يتخذ ابن عربي من الحب الالهي أساسا لدين عالمي عام يتخطى الحدود التي وضعتها الفرق في الدين الواحد ، وتلك التي فرقت بين الأديان المختلفة وباعدت بينها •

هذا أحد وجهين لقضية الحب الالهي في مذهب ابن عربي ـ وهو حب الخلق للحق ـ أما الوجه الثاني فهو حب الحق للخلق : فان الحق يبادل الخلق حبا بحب واشتياقا باشتياق ، بل ان شوقه الى المشتاقين أقوى من شوقهم اليه • قال الله تعالى لداود فيما يروى عنه من أخبار « يا داود اني أشد شوقا اليهم » يعني المشتاقين اليه وقال : « ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض عبدي المؤمن ، يكره الموت وأكره مساءته ، ولا بـد له من لقائي » (١) •

والحق سبحانه يحب الخلق لأن الخلق صوره ومجاليه ، وبهذه الصور تظهر صفاته وكمالاته ، فهو حب ذاتي ينعكس منه عليه لا في دائرة مقفلة ، بل عن طريق الصور التي هي بالنسبة الى الحق كالمرايا التي يرى الحق

---

(١) الفصوص ص ٢١٥

فيها نفسه . « ورؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤية نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة : فانه تظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن ليظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له » (١) .

وأكمل صورة ظهر فيها الحق هي الصورة الانسانية التي تْجلى فيها الوجود بكل معانيه وكمالاته واختزن فيها الحق كامن أسراره . وهي التي استحق الانسان من أجلها الخلافة عن الله في الأرض ، ومن أجلها فضل على سائر الخلق حتى الملائكة . لهذا كان الانسان أحب المخلوقات الى الله ، وكان الله أكثر عناية به وحرصا على بقائه . والذي يهدم النشأة الانسانية انما يهدم أكمل الصور الالهية ويتحدى الله نفسه ، ومن يراعيها فانما يراعي الحق . يقول ابن عربي :

« واعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة في الله . أراد داود بنيان بيت المقدس فبناه مرارا ، فكلما فرغ منه تهدم . فشكا ذلك الى الله فأوحى الله اليه : ان بيتي لا يقوم على يدي من سفك الدماء . فقال داود يا رب ألم يكن ذلك في سبيلك ؟ قال بلى ولكن أليسوا عبادي (٢) .

وقال صلى الله عليه وسلم . « ألا أنبئكم بما هو خير لكم وأفضل من أن تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربوا رقابكم ؟ ذكر الله » . يقول ابن عربي : « وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الانسانية الا من ذكر الله الذكر المطلوب منه » (٣) يريد بذلك أن ذكر الله الذكر الحقيقي يكشف عن حقيقة الصلة بين الذاكر والمذكور ، ويبين قدر الانسان الذي اختص من بين سائر

---

(١) الفصوص ص ٤٨ ـ ٤٩

(٢) الفصوص ص ١٦٧

(٣) الفصوص ص ١٦٨

الكائنات بمجالسة الله ، فانه تعالى جليس من ذكره ، والجليس مشهود للذاكر ، ومتى لم يشاهد الذاكر الحق الذي هو جليسه فليس بذاكر » (١).

وأخيرا يعتبر ابن عربي المحبة الالهية سبب الخلق والعامل الأول في وجوده ، وهو يعني بالخلق ظهور الحق في أعيان الموجودات ، لا ايجاد الموجودات من عدم . ذلك أن الحق في أزليته أحب أن يعرف ، ولا سبيل الى معرفته الا باظهار كمالاته في صفحة الوجود . من أجل ذلك خلق الله الخلق ـ أي تجلى في صور الخلق ، وكان حنينه الى الظهور على مسرح الوجود الخارجي علة خلقه للعالم . والى هذا يشير الحديث القدسي الذي يقول الله فيه « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه (وفي رواية فبي) عرفوني » .

ولكن الحق الذي حن الى الظهور في صور أعيان الممكنات ، يحن دائما الى عودة تلك الصور اليه . وهذا هو عين حنين الخلق الى الحق : لأن المشتاق عين المشتاق اليه في الحقيقة وان كان غيره في الظاهر .

فالحب اذن علة ظهور الصور وعلة اختفائها ، علة وجودها وعلة عدمها ، وهو حال موجودة على الدوام ، متبادلة بين الحق والخلق ، لأن الحق دائم الظهور في صور الخلق يدفعه الى ذلك الحب الكامن فيه نحو الظهور ، والخلق دائم الفناء في الحق ، يدفعه الى ذلك الحب الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع الى الأصل . هذه دائرة الوجود ، أولها حب وافتراق ، وآخرها حب وتلاق . ومحور الدائرة هو الحق ، ومحيطها مالا يحصى عده من مجالي الوجود . الكل يخرج من المركز والكل يعود اليه (٢) .

---

(١) انظر تعليقاتي على الفصوص ص ١٦٨ ـ ١٦٩

(٢) انظر تعليقاتي على الفصوص ص ٣٢٧

المحبة الالهية والاخلاق الصوفيـــة

مامن خلق يتحلى به الصوفي وينادي به الا ويمت بصلة الي ذلـــك الاصل الأول الذي هو المحبة الالهية : وذلك أن جوهر المحبة الايثار ـ ايثار المحبوب على كل ما عداه ومن عداه ، وفي ايثار الصوفي لله تتركز صفاتـه الاخلاقية كلها . يقول الغزالي :

« المحبة هي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات : فما بعد المحبة مقام الا وهو ثمرة من ثمارها ، وتابع من توابعهـا كالشوق والانس والرضا وأخواتها ، ولا قبل المحبة مقام الا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد وغيرها »(١) .

فمن أجل محبة الله يزهد الصوفي في الدنيا ومتعها ولذاتها وجاهها ، ويبذل كل شيء حتى نفسه التي هي أعز شيء عليه . يقول الحـــارث المحاسبي : « المحبة ميلك الى الشيء بكليتك ثم ايثارك له على نفســـك وروحك ومالك ، وموافقتك له سرا وجهرا ، ثم علمك بتقصيرك في حبه » . وفي قول المحاسبي « وموافقتك له سرا وجهرا » اشارة الى اعتقاد الصوفيـة ان المحبة تورث الطاعة لله واقامة حدوده وفرائضه ، ورد على من يدعـي أنها تؤدي بصاحبها الى الترخص في الدين ورفع التكاليف الشرعيـة : يؤيد هذا قول صوفي كبير آخر هو يحيى بن معاذ الرازي : « ليس بصـادق من أدعى محبته ولم يحفظ حدوده » .

ومن أجل محبة الله يتواضع الصوفي ولا يخالط قلبه عجب أو كبـر أو رياء ، ولا يدعي لنفسه شرفا أو علما أو جاها أو فضيلة أيا كان نوعها ،

---

(١) الاحياء . ج ٤ ص ٢٨٠ ط الحلبي سنة ١٢٩٦ .

بل لا يدعي لنفسه صدقا في العبادة أو اخلاصا كما هو واضح من تعاليم ملامتية نيسابور (١) ، ومن عبارة جلال الدين الرومي التي يقول فيها : « الحب دواء العجب والرياء وطبيب جميع الادواء : ولا يكون الايثار صادقا الا عند من مزق الحب ثوبه » (٢) .

وكما يؤثر الصوفي الله على نفسه ، وما لله من حقوق على ما لنفسه، كذلك يؤثر على نفسه غيره من الناس ، ويضحي بحقوقه من أجلهم مادام في ذلك مرضاة لربه . يحكون أن النوري والرقام وآخرين اتهموا بالزندقة وحكم الخليفة بقتلهم ، فلما دنا السياف من الرقام تقدم النوري وطلب من الجلاد أن يكون دوره أولا . فتعجب الحاضرون ، وسأل الجلاد النوري في ذلك فقال : انه اراد أن يؤثر صاحبه على نفسه ببعض لحظات بقيت له . ويحكى عن النوري أيضا أنه سمع يوما يناجي ربه ويقول : « رب قد سبق في علمك القديم وارادتك أن تعذب عبادك الذين خلقتهم ، فاذا اقتضت ارادتك أن تملأ جهنم من الناس فاملأها بي وحدي ».

ومن أجل محبة الله أحب الصوفية كل شيء لأن الأشياء آثار المحبوب ومجاليه ، بل اعتبروا محبة الخلق قنطرة يعبر عليها السالك الى محبة الله، واشترط بعضهم أن يكون للمريد سابقة عهد بحب انساني : لأن من لا عهد له بحب انساني لا يستطيع أن يرقى درجة واحدة في سلم الحب الالهي . وهذه نزعة نجد لها صدى قويا عند أصحاب وحدة الوجود كما أوضحنا في قصة ابن عربي والنظام ابنة مكين الدين بن شجاع .

ومن أجل محبة الله يكثر الصوفي من التأمل فيه ، وينصرف بجميع

---

(١) راجع كتابي « الملامتية والصوفية وأهل الفتوة » .

(٢) مقتبس من كتاب صوفية الاسلام للاستاذ نيكولسون .

قواه اليه وحده ولا يشغل قلبه بسواه ، ويأنس بذكره ، ويستـوحش ببعده ، ويطرب لرضاه ، وينزعج لغضبه ، أو على حد قول الصوفيةأنفسهم يفنى بكليته في محبوبه • يقول بعضهم •

لما علمت بـأن قلبي فـارغ	ممن سـواك ملأته بهواكـا
ومـلأت كلـي منه حتى لـم أدع	مني مكانـا خاليـا لسواكـا
فالقلب فيه هيامـه وغرامـه	والنطق لا ينفـك عن ذكراكا
والطرف حين أجيلـه متلفتـا	في كل شيء يجتلـي معناكـا
والسمع لا يصغي الـى متكلم	الا اذا ما حدثـوا بحلاكـا

* * *

بل ان العبادة والتقوى والورع وغيرها من صفات الاخلاق الدينيةفرع عن المحبة الالهية ونتيجة لها كما أشرنا الى ذلك من قبل • وليس من يعبد الله طمعا في جنته كمن يعبده ، حبا لذاته وطمعا في محبته اياه •فشتان مابين الجنة التي هي من فعل الله وخلقه ، وبين محبة الله للعبد التي هي صفة من صفاته تعالى • أشار الى ذلك أبو القاسم النصراباذي المتوفي سنـة ٣٦٩ بقوله :

« الجنة باقية بابقائه (أي بابقاء الله تعالى اياها) وذكره لك ورحمته ومحبته باقية ببقائه ، فشتان بين ماهو باق ببقائه وما هو باق بابقائه»(١) •

يعني بذلك أن الجنة حادثة تبقى بابقاء الله أياها وتـزول اذا أراد الله زوالها : أما صفاته تعالى كالذكر والرحمة والمحبة فقديمة أزلية باقيـة ببقاء الذات الالهية المتصفة بها ، وشتان بين القديم والحادث ، وبين تعلق

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٥ س ٧ من أسفل •

النفس بالحادث الزائل (كالجنة وثوابها) وتعلقها بالقديم . هذه وجهة نظر صوفي سني أراد أن يوازن بين غايتين ينشدهما العابد في طريقه الى الله، ورأى أن محبة الله للعبد أعظم جزاء له من ثواب الجنة ونعيمها ، لأنها أدوم وأبقى . أما الصوفية الذين هم أكثر تحررا من النصراباذي فيرون أن الجنة الحقة هي اتصال المحب بمحبوبه (الله) والجحيم الحق في البعد عنه ، وأن العبادة الحقة هي عين محبة الله .

* * *

المحبة الالهية والمعرفة

رأينا فيما مضى ما كان لفكرة المحبة الالهية من أثر في تغيير التصورات الدينية التقليدية ، ونريد الآن أن نشرح وظيفتها في جانب آخر هو جانب المعرفة بالله اذ المحبة الالهية وحدها ـ لا التعقل والنظر ـ في نظر الصوفية ـ هي الطريق الوحيد الموصل الى تلك المعرفة ، أي أن معرفة الصوفي بالله ليست وليدة العقل ، بل وليدة قوة أخرى تعلو على العقل : ويظهر فيها عنصرا « الذوق » و« النزوع » . والحب الخالص وحده هو الذي يظهر فيه هذان العنصران : الادراك الذوقي لماهية المحبوب وهو الذي نسميه بالمعرفة ، والاقبال الكلي عليه ، وهو ما نسميه بالنزوع . بل لقد كاد الصوفية يجمعون على أن المعرفة والحب الالهي شيء واحد وحقيقة واحدة ، يدل على ذلك اطلاقهم اسم « العارف » على الصوفي الفاني في محبة الله . يقول القشيري في وصف « العارف » : « فاذا صار من الخلق أجنبيا ، ومن آفات نفسه بريا ... ودامت في السر مع الله مناجاته ، وحق كل لحظة اليه رجوعه ، وصار محدثا من قبل الحق سبحانه بتعريف اسراره بما يجريه من تصاريف أقداره ، يسمى عند ذلك « عارفا » ، وتسمى حالته « معرفة » .

وبالجملة فمقدار اجنبيته عن نفسه تحصل معرفته بربه »(١). وفي نفس المعنى يقول أبو يزيد البسطامي بلسان الصوفي الفاني في حب الله : «للخلق أحوال ولا حال للعارف ، لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيبت آثاره بآثار غيره » (٢).

فالصوفي في حال استغراقه في حب الله يدرك نوعا من المعرفة ومن اللذة لا عهد لغيره بهما ، فهو في حال الحب يعرف محبوبه ، وهو في حال المعرفة يحب معروفه : أي أن المعروف والمحبوب اسمان لشيء واحد ، والمعرفة والحب وجهان لحقيقة واحدة . ولم يبعد الصوفية كثيرا عندما شبهوا هذا النوع من المعرفة بالمعرفة الناشئة عن الاذواق والتجارب الحسية المباشرة فان الانسان يدرك معنى الحلاوة في الشيء الحلو ومعنى المرارة في الشيء المر ادراكا مباشرا ولا يستطيع وصف الحلاوة والمرارة ولا تعليلهما ، ولا نقل معنيهما الى من حرم حاسة الذوق . قالوا كذلك الحال في التجربة الصوفية ، الا أن المعرفة الحاصلة فيها ليست راجعة الى الحس أو العقل ، وانما هي نور يقذف به الله في قلب من أحبه ، أو هي اشراق الجانب الالهي في قلب الصوفي .

ولهذا قال الصوفية ان محبة العبد لله ومعرفته اياه من المنح الالهية التي لا تستجلب بالعمل ولا تكتسب بالسعي والمجاهدة ، كما أن محبة الله للعبد نوع من الاختصاص سبقت به العناية الالهية . بل أن المحبتين متلازمتان : لأن الذين يحبون الله هم الذين يحبهم الله ، وهو تلازم وارد في نصوص القرآن مثل قوله تعالى «فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه»(٣).

---

(١) الرسالة القشيرية ص ١٤١

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٤١

(٣) المائدة : ٥٤

لغة الحب الالهي وأسلوبها الرمــزي

تدرك النفس الصوفية ذوقا لذة الحب الالهي التي يقال انه لايعدلهـا في قوتها وصفائها لذة أخرى ، كما تدرك بعض معاني الحقيقة الوجوديــة في حال تجل عن الوصف وتستعصي على التعبير • فاذا حـاول الصوفي الافصاح عن هذه الحالة لم يجد في كثير من الاحيان سوى لغة الرمز والاشارة، وان كان في أحيان أخرى يلجأ الى اللغة المتعارف عليها • فهو يتحـدث عن « الشهود » فيصفه بأنه فيض من النور الالهي الذي تنغمس فيه الـروح وينكشف به سر الخليقة ، ويتحدث عن « الحب » فيصفه بأنه نار محرقـة تنمحي فيها الشخصية الفردية ويفنى فيها المحب في المحبوب ، ويتحدث عن « الحرية » فيصفها بأنها الانطلاق من قيود العبودية الى سعة فناء السرمدية، ويشبه النفس بطائر يحن أبدا الى الرجوع الى وطنه الاول • ويتحـدث الصوفي عن الخمر والسكر والساقي • وعن المغاني والأطلال والدمـن ، والغياض والرياض ، وعن ليلى ولبنى وعزة وسلمى ، كما يتحدث عـن الوصال والاتصال والعناق والتلاقي والفراق والهجر والانس والوحشـة وغير ذلك من ألفاظ الغزل الانساني •

ومن الطبيعي أن يستعمل الصوفي لغة الرمز وهو يحاول التعبير عما يشعر به في الحب الالهي الذي يختلف في جوهره عن أي حب معهـود ، وربما كان في رمزيته أبلغ وأعظم تأثيرا في نفس سامعيه مما لو استعمـل لغة التصريح والتوضيح : اذ الرمزية لها عمل كعمل السحر ، لا تمـس العقل الا من حيث تثير فيه الخيال والوجدان ، ولكنها تمس القلب مسـا مباشرا ، ويعمق أثرها وتتضح معانيها مع التكرار • ولغة الحب الالهـي الرمزية لغة عالمية يستعملها جميع الصوفية على اختلاف أديانهم وأوطانهم لأنهم في الحقيقة ينتمون الى وطن واحد هو الوطن الروحي الذي يعيشون فيه جميعا •

وليس من المستحيل نقل الشعور الصوفي عن طريق الرمزية الى غير الصوفية ممن لا يعانون تجاربهم ولا يحيون حياتهم ، والا كيف تحس النفوس غير المتصوفة نغمة الاشارة والرمز الصوفي ، وكيف تهتز لها أحيانا ؟ ان امكان نقل هذا الشعور الى غير الصوفية دليل على أن بذور التصوف كامنة في قرار النفس الانسانية ، غير أنها قد تنمو في بعض النفوس تحت تأثير العوامل الروحية المواتية ، أو بفضل مزاج طبيعي ملائم ، وقد تظل كامنة من غير نمو في نفوس أخرى لم تتهيأ لها تلك العوامل أو ذلك المزاج .

ان الصوفي لا غنى له عن لغة الرمز والاشارة ، واصطناع أساليب التمثيل والتصوير لكي يترجم عن أحواله ويعبر عن مواجيده وأذواقه ، مهما يكن في لغة الرمز من قصور عن التعبير ، لأن موضوعات تجاربه خارجة عن نطاق الموضوعات الحسية والعقلية التي تعبر عنها اللغة الوضعية الاصطلاحية .

واذا لجأ الصوفي في التعبير عن حبه الالهي الى لغة الرمز والاشارة - وكثيرا ما يفعل - فلامناص من تأويل عباراته ، وصرفها عن معانيها الظاهرة الى معان روحية باطنة ، كما هو الحال في الشعر الصوفي الذي هو تصوير فني قصد به الاشارة الى حقائق روحية . ومن أشنع الامور أن نفهم لغة الصوفي في الحب الالهي بمدلولها المادي ، أو نؤولها تأويلا يتفق مع مستلزمات ذلك المدلول .

فاذا تحدثت « رابعة » عن الحب الالهي أو القديسة كاترين عن الزواج الروحي ، قلنا هذا شعور جنسي مقنع ، واذا قال أبو يزيد البسطامي انه رأى في المنام أنه ضرب خيمته بجوار العرش ، أو قال بليك BLAKE أنه رأى في مشهد من مشاهده أنه لمس السماء باصبعه ، قلنا هذان الرجلان

يهذيان . واذا ذكر الصوفية كلمة «النكاح» و«وصلة النكاح» أو «الخمر» أو ماماثل ذلك قلنا هؤلاء قوم محرومون استولى عليهم سلطان شهوة مكبوتة ، وكذلك اذا تغنوا بحب ليلى وسعدى وبجمال الثغر وسواد الشعر وامتشاق القوام، قلنا قوم استغرقوا في المادية ولذائذها .

وقد كثرت اتهامات الصوفية في أقوالهم في الحب الالهي عن أحد طريقين : أما عدم تأويل هذه الأقوال ، أو اساءة تأويلها قصدا أو عن غير قصد .

وقد يقال ان الصوفية لجئوا في التعبير عن الحب الالهي الى الاسلوب الرمزي لأنهم أرادوا أن يحتفظوا لأنفسهم بأسرار ضنوا بالافصاح عنها على غيرهم ، أو أنهم اتخذوا من الرمزية ستارا يخفون وراءه عقائد لو صرحوا بها لاستبيحت دماؤهم . وقد يقال غير هذا وذاك ، ولكن السبب الحقيقي – فيما أرى – أنهم انما عبروا عن حبهم لله وعن الكثير من أحوالهم ومواجيدهم بتلك الاساليب الرمزية لأن التجارب الصوفية أشبه شيء بالتجارب الفنية: والرمز – لا الافصاح هو التعبير الوحيد عن هذه التجارب . ولكن ليس كل صوفي أوتي ذلك المزاج الفنى ولا قوة التعبير الفني ، ولذلك انقسم الصوفية الصادقون في تصوفهم الى طائفتين : طائفة التزمت الصمت وأخرى نطقت رمزا ، ومن أشهر هؤلاء الجنيد والحلاج وابن الفارض من بين المتكلمين بالعربية وجلال الدين الرومي وفريد الدين العطار من بين المتكلمين بالفارسية .

* * *

ثورة التصوف في مجال المعرفة

يقول الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال بعد أن ناقش المدركات

الحسية والعقلية وظهر له أن حاكم الحس يؤمن بالمحسوسات الى أن يكذبها حاكم العقل ، وأن في الامكان أن يكون في الانسان حاكم يكذب حاكم العقل فيما يقول به : « فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أوعقل هو حق بالاضافة الى حالتك ؟ ألا يمكن أن تطرأ عليك حالة أخري تكـــون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوما بالاضافة اليها • فاذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيـالات لا حاصل لها ؟ ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم اذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم أنهم اذا غاصوا في انفسهم وغابوا عـــن احوالهـــم وحواسهـــم ، رأوا أحوالا لا توافـق هـــذه المعقولات » •
نعم : لعل في الانسان قوة غير قوتي الحس والعقل ، وفـــوق قوتي الحس والعقل ، قوة ترى الحقيقة في صورة لا هي محسوسة ولا هي معقولـة ، بل « متذوقة » ، ولعل هذه القوة هي ما يدعيه الصوفية ــ لا صوفيـــة المسلمين وحدهم ، بل صوفية العالم أجمع •

ومن نكد الدنيا أن يظهر بين المفكرين في كل العصـــور قوم يقصرون المعرفة على مجال الحس ، ويدعون أن مالا يناله الحس ففرض وجـــوده محال ، كأن الانسان لا يعلم على الحقيقة الا الامور المادية الخاضعة لحواسه وتجاربه ومقاييسه وأدواته الاخرى • سمي هؤلاء القوم أنفسهم بالحسيـين أو الماديين أو الواقعيين أيام كان مذهبهم بسيطا ساذجا ، والآن وقد تعقـد تفكيرهم بتعقد الاساليب العلمية التي افتتنوا بها افتتانا ، يطلقون علـــى مذهبهم اسم « الوضعية المنطقية » و « الفلسفة الوضعية » ، وغير ذلك من الاسماء التي تقع من نفوس بعضهم موقع السحر • ولا يعترف أصحـــاب « الوضعية المنطقية » بأي نوع من أنواع المعرفة سوى « المعرفة العلمية » ، ولذلك لا يؤمنون بفلسفة ما بعد الطبيعة والاخلاق وفلسفة الأديان ويتبرءون منها براءة الذئب من دم ابن يعقوب • وهؤلاء قوم أحق بأن نشفق عليهم من أن نلومهم أو نناقشهم الحساب ، وأقل ما يقال فيهم أنهم حجروا رحمة الله

الواسعة ، فقصروا المعرفة الانسانية على نوع واحد من أنواعها ـ وهو لسوء الحظ أدناها ٠

ومن نكد الدنيا أيضا أن يظهر بين المفكرين في كل العصور قـوم يعتدون بالعقل وقواه ويزعمون أن في طاقته ادراك كل شيء محسوسـا كان أم معقولا ،ماديا كان أم روحيا ، ذاتيا كان أم موضوعيا ، مع أن العقـل ومنطق العقل لامجال لهما الا في دائرة محدودة من الوجود هي دائرة العالم الخارجي وما يتصل به ، وهو العالم الذي نشأ فيه ،واستمدا منهمقولاتهما٠ أما ما وراء هذا العالم فلا طاقة للعقل بادراكه ولا مكان لمقولات العقل فيه ، ان العقل ميزان صحيح في دائرته المحدودة ، كما يقول ابن خلدون ولكـن لاغناء فيه في تقدير مسائل الألوهية والاحوال الوجدانية وأمور الآخرةونحو ذلك ، والا كان كالميزان الذي يوزن به الذهب فطمع صاحبه أن يزن بـه الجبال ٠ ولو أن المنكرين على الصوفية استقصوا التجارب النفسيـة التي تنكشف فيها « المعرفة » لوجدوا أن منها مالا يمكن وصفه بأنه حسـي ولا عقلي ، وهي التي نصفها بأنها تجارب ذوق أو وجـــدان أو شهود ، كالتجارب الصوفية التي ينكشف فيها نوع خاص من المعرفة له مميزاتـه وخصائصه كما أن له موضوعاته ٠

ولا يقدح حصول هذه التجارب لطوائف خاصة من البشر كالصوفية والفنانين في أنها ظواهر حقيقية ، كما لا يقدح كونها فردية وشخصية في أنها تحصل لصاحبها نوعا من المعرفة ، وان كانت تختلف اختلافا جوهريا عن المعرفة العلمية : والا فمن ينكر على الصوفي أو الفنان أنه « يـدرك » و « يعرف » و «يتذوق » و « يشعر » وهو يعالج تجربة صوفية أو فنية ؟ لا ينكر ذلك الا مكابر أوجاهل٠ويكفي أن يوجد عنصر الادراك لتكون هناك معرفـــة ٠

أما العقل البحت غير المؤيد بالذوق والشهود فغاية ما يصل اليه في مسألة الألوهية هو أن يقرر وجود موجود مطلق منزه عن صفات المحدثات، هو مبدأ المبادىء وعلة الوجود • ولكن هذا إله لا يدبر الكون ويحفظه ويتصل به الانسان ويحبه ويناجيه ، لأنه اله موغل في التجرد والسلبية وليست له تلك الصفات الايجابية التي تصل بينه وبين الخلق • هو مبدأ ميتافيزيقي وليس الها على الحقيقة • وقد يخلع العقل على الله صفة ايجابية كصفة « الخير » على نحو ما فعل ابن سينا في فلسفته ، ولكن ليس لهذه الصفة من دلالة في نهاية التحليل الا أنها « منح الوجود » • وبذا لم تزد على أن وصفت الله بأنه العلة الاولى أو المبدأ الأول في وجود العالم ، أو علة فيضان الوجود عن المبدأ الأول كما يقول ابن سينا •

وقد أغنانا الغزالي عن افاضة القول في هذا الموضوع بما ذكره في كتاب « المنقذ من الضلال » من أنه لما فتش في أقوال الفلاسفة والمتكلمين عن العلم اليقيني الذي تطمئن اليه النفس ، رجع بالخيبة والفشل ، ولم يزد بعد قراءته كتبهم الا بلبلة في الفكر واضطرابا في النفس ، ولا أظن أننا اليوم أسعد حظا منه بعد الذي قرأناه من كتب الفلاسفة والمتكلمين في مسألة الألوهية وما شاكلها : ولما انتهي بالغزالي المطاف الى الصوفية وجد عندهم ضالته ، ففي اشراق الصوفي وجده ، وفي حالة وجده واتصاله ، يحظى بمحبوبه ويعرفه • وكل ما يستطيع أن يقوله عن هذه المعرفة هو ما قاله أفلوطين الاسكندري وقد سئل عما رآه في حال وجده فقال : « المشهد هناك لمن يستطيع أن يراه »•

أداة المعرفة الذوقية

يعتقد الصوفية أن مركز المعرفة الصوفية وأداتها هو « القلب » لا العقل•

وأنه أيضا مركز المحبة الالهية والتجلي الالهي ، وان كانوا أحيانا يفصلون فيختصون المعرفة بالقلب والمحبة بالروح والتجلي بالسر ، ولكن الحقيقة أن المعرفة والمحبة والتجلي في نهاية التحليل مظاهر ثلاثة لشيء واحد أو قوة واحدة هي التي نطلق عليها اسم « القلب » بمعنى عام ٠

وليس المراد بالقلب تلك المضغة الصنوبرية الجاثمة في الصدر ، بل هو لطيفة ربانية غير مادية يدرك بها الانسان الحقيقة الوجودية ، وفيها يتجلى الحق لعبده ، وبها يحب العبد ربه ٠ بعبارة اخرى هو مركز الادراك الذوقي في الانسان ٠

وقد تبدو وظيفة القلب على نحو ما يصوره الشعر الصوفي أدنى الى الجانب العاطفي منها الى جانب الادراك ، ولكنا ذكرنا أن القلب في نظر الصوفية عامة مركز الحب والادراك جميعا ، بل ذكرنا أن المعرفة الذوقية بالله والحب الالهي وجهان لحقيقة واحدة ٠

وليس بعجيب أن يعد الصوفية القلب مركزا للادراك الذوقي أو الفهم كما يسمونه أحيانا ، أو المعرفة اليقينية على الاطلاق ، فقد جرت لغة القرآن الكريم بهذا الاستعمال فجعلت من القلب محلا للايمان الصحيح ، ومركزا للفهم والتدبر ٠ يقول الله تعالى « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها »(١) « اولئك كتب في قلوبهم الايمان » (٢) ٠ « فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله » (٣) ٠ « ختم الله على قلوبهم ، وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » (٤) ٠ « وقالوا قلوبنا غلف » (٥) ٠ « ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم فهم

(١) محمد ــ ٢٢

(٢) المجادلة ــ ٢١

(٣) آل عمران ــ ٧

(٤) البقرة ــ ٦

(٥) البقرة ــ ٨٧

لايفقهون » (١) • « ومنهم من يستمع اليك ، وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا »(٢) • « كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون » (٣) • بل ان مرض القلب ـ في اللغة القرآنية ـ هو الذي يحول دائما دون الفهم الصحيح والادراك الواضح لحقائق التنزيل وللايمان بوجه خاص • يقول الله تعالى « والذين في قلوبهم مرض » (٤) • ويقول « أم حسب الذين في قلوبهم مرض أن لن يخرج الله أضغانهم »(٥) •، وهكذا •

ولكن القلب لا يصبح محلا للادراك الذوقي والمعرفة اليقينية ، ولا مركزا للمحبة الالهية الا اذا صفت صفحته وانجلت غشاوته ، وارتفعت عنه حجب الشهوة والهوى ، وتخلص من تأثير العقل • ولذا نرى قلوب السالكين الى الله مسرحا لنضال عنيف بين جند الرحمن وجند الشيطان على حد قول الغزالي : يطلب كل الظفر بالقلب لنفسه • فاذا كانت الغلبة لجند الشيطان انحط الانسان الى مرتبة البهائم ، واذا كانت لجند الرحمن ، ارتفع الى مرتبة الملائكة • وللقلب بابان تدخل من أحدهما المعرفة ، ومن الآخر الوهم • وتدخل المحبة الالهية من الأول ويدخل الاشتغال بما سوى الله من الثاني • هذا عالم وذلك عالم آخر • والصوفي الصادق هو الذي يتخذ مكانه في البرزخ بين العالمين ، كما يقول جلال الدين الرومي •

---

(١) المنافقون ـ ٣

(٢) الانعام ـ ٢٤

(٣) المطففين ١٣

(٤) الاحزاب ـ ١٢

(٥) محمد ـ ٢٩

وكما فرق الصوفية بين القلب والعقل من حيث هما أداتان للادراك. ميزوا كذلك بين نوعي الادراك الحاصلين منهما ، واختصوا كلا منهما باسم : فسموا ادراك العقل « علما » وادراك القلب « معرفة » وذوقا : وسموا صاحب النوع الاول « عالما » وصاحب النوع الثاني « عارفا » . والفرق الجوهري بين المعرفة والعلم أن المعرفة ادراك مباشر للشيء المعروف، والعلم ادراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم . والمعرفة « حال » من أحوال النفس يتحد فيها الذات المدركة والموضوع المدرك . والعلم حال من أحوال العقل يدرك فيها العقل نسبة بين مدركين سلبا أو ايجابا ، أو يدرك مجموعة متصلة من هذه النسب . والمعرفة « تجربة » تعانيها النفس والعلم حكم ينطق به العقل .

وضع الصوفية هذه التفرقة بين المعرفة والعلم منذ تكلموا عن المعرفة، وعن معرفة الله بوجه خاص ، وكان للتمييز بينهما أثر عميق في موقفهم من الله ومحبته والاتصال به وغير ذلك لا مجال للعقل فيه كما قلنا . بل انه جاء دور من أدوار التصوف كانت « المعرفة » فيه هدفا من أهداف الطريق الصوفي ، أو الهدف الأكبر فيه ، واعتبر كل ماعداها وسيلة لها . واذا قيل ان الحياة الصوفية تهدف الى الاتصال بالله ، فليس لهذا الاتصال من معنى عند جمهور الصوفية سوى معرفة الله عن طريق حبه ، أو حب الله عن طريق معرفته . والله عند الصوفية حقيقة تعرف ، بل هو الحقيقة على الاطلاق ، وكل ما يدرك من الحق يشير اليه .

وللغزالي وأمثاله لغة أخرى يعبرون بها عن المعرفة الصوفية الذوقية، فالمعارف الذوقية في نظر الغزالي من العلوم الالهامية ، التي تنكشف في القلب انكشافا أو تلقى فيه القاء بدون تعمل أو جهد أو اختيار . ولا فرق بينها وبين الوحي الا أن صاحبها لا يدري كيف ألقيت في قلبه ولا من ألقاها . أما الموحى اليه فيدري الواسطة الملقية اليه وهي الملك . وقد اختص بالنوع

الأول الأولياء والأصفياء وبالنوع الثاني الانبياء ، ولكن النوعين من معدن واحد هو العلم اللدني الذي لادخل لكسب الانسان فيه • أما ماعدا ذلك فهو العلوم التعليمية التي هي من عمل العقل وكسبه •

ويقول الغزالي فيما ذكره في هذا الموضوع في الجزء الثالث من الاحياء: « ان أهل التصوف يميلون الى العلوم الالهامية دون التعليمية • ولذلك لم يحرص الكثيرون منهم على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون ،ولا البحث في الأقاويل والأدلة ، وانما لزموا طريق المجاهدة والتصفية وقطع العلائق بكل ما سوى الله • فاذا تم لهم ذلك ، تولى الله قلوبهم • واذا تولى الله قلب عبد فاضت عليه الرحمة وأشرق فيه النور وانكشف له سر الملكوت وتلألأت فيه حقائق الامور الالهية • « فاذا صدقت ارادته وصفت همته ، وحسنت مواظبته فلم تتجاذبه شهواته ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيا ، تلمع لوامع الحق في قلبه ، ويكون في ابتدائه كالبرق الخاطف لايثبت ثم يعود وقد يتأخر • وان عاد فقد يثبت وقد يكون مختطفا • وان ثبت فقد يطول ثباته وقد لايطول • ومنازل أولياء الله فيه لا تحصر كما لايحصى تفاوت خلقهم وأخلاقهم » (١) •

ويؤيد الغزالي المعرفة الذوقية أو الالهامية بثلاثة شواهد : الأول التجارب الشخصية التي جربها الانبياء والأولياء وتكشفت لهم فيها معاني الغيب ، والثاني الاخبار المتواترة ، والثالث نصوص القرآن والحديث فان فيهما اشارات صريحة الى وجود نوع خاص من المعرفة يحصل نتيجة لجهاد النفس وشرح الصدر ومداومة التقوى • قال الله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » (٢) • قيل معناه شنرشدهم بالعلم الذي يهديهم

---

(١) الاحياء : ج ٣ ص ١٥

(٢) العنكبوت : ٦٩

الى الصراط المستقيم • وقال : « يا أيها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » (١) قيل نورا يبين الحق والباطل • وقال : « أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه » (٢) • وقال : « يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا » (٣) • قيل الحكمة الفهم في كتاب الله • وقال تعالى :« وعلمناه من لدنا علما » : الى غير ذلك من الآيات •

ويجمع الصوفية على أن قصة موسى مع الخضر قصة أريد بها توضيح الفرق بين نوعين من العلم • العلم بالظاهر الذي يمثله موسى ، والعلم بالباطن (أو المعرفة) الذي يمثله الخضر •

* * *

ثورة التصوف في مجال الذكر

الذكر هو الحفظ وما يجري على اللسان • ومن معانيه أيضا الثناء والصلاة والدعاء • ففي الذكر جانبان مرتبطان : الاول اجراء اسم الشيء المذكور على اللسان ، أي النطق به • والثاني المعنى الملحوظ في هذا الاجراء: فقد يكون المراد بذكر الاسم مجرد حفظه وتثبيته في الذهن ، وقد يكون المراد معنى آخر كالثناء على المسمى أو التنويه به أو تشريفه • وقد يكون المراد ــ كما هو الحال في ذكر الله ــ الصلاة والدعاء الى جانب الثناء •

---

(١) ــ الانفال : ٦٩

(٢) ــ الزمر : ٢٣

(٣) ــ البقرة : ٢٦٨

وقد ورد « الذكر » في القرآن باعتباره نوعا من أنواع العبادة . قال تعالى : « واذكروا الله كثيرا » (١) أي تذكروه وتفكروا فيه : كما ورد طلب جريان اسم الله على اللسان في مثل قوله تعالى : « واذكر اسم ربك وتبتل اليه تبتيلا » (٢) . وقوله « واذكر اسم ربك بكرة وأصيلا » (٣).

وليس في هذا أو ذاك مغزى صوفي خاص . كما أن المسلمين الاوائل لم يحاولوا أن يفهموا من مثل هذه الآيات اكثر من أنها تأمر بكثرة جريان اسم الله على اللسان تعبدا ، وتحض على دوام ذكره والتفكير فيه باعتباره الخالق المدبر . ولكن الصوفية نظروا الى الذكر نظرة اخرى وحددوا وظيفته ومنزلته بين العبادات ، كما فصلوا في أنواعه وقواعده . لم يقصروا الذكر على ترديد اسم الله ، بل أدخلوا فيه التعبد بأي اسم من الاسماء الالهية، وبجمل مقتبسة من نصوص القرآن مثل « سبحان ربي » « الله لا اله الا هو » وما أشبه ذلك .

ومن أبرز أنواع الذكر عند الصوفية التسبيح والحمد والثناء على الله والتفكير في عظمته وآلائه ، وفي تواتر احسانه ونعمائه ، والتفكير في تقصير العبد عن الشكر والاعتراف بظواهر النعم وبواطنها ، والعجز عن القيام بما أمره الله به من حسن الطاعة (٤) .

ففي التسبيح ينزه الذاكر الله عن صفات المحدثات ، وينفي عنه كل عيب ونقص . وفي التفكير يتأمل الذاكر في صفات الله وآلائه وعجائب

---

(١) ـ الجمعة : ١٠

(٢) ـ المزمل : ٨

(٣) ـ الدهر : ٢٥

(٤) ـ راجع قوت القلوب للمكي جـ ١ ص ٢١

مخلوقاته ، كما يتأمل في نفسه وما اقترفه من ذنوب وآثام ، وفي عقاب الله وبلائه الظاهر والباطن . وفي الحمد والثناء يتذكر الذاكر ما أنعم الله به عليه من النعم ، ويؤدي ما وجب عليه من الشكر نحو مسديها ولهذا قالوا ان الذكر اسم جامع لأعمال القلوب كلها : فان من ذكر الله الذكر الحقيقي ، وراقب في ذلك جميع أقواله وأفعاله وخواطره ، كان ذكره مصدر أعمال قلبه ، أو كان جماع هذه الأعمال . والحقيقة أن السالك الى الله ليس بحاجة الى التزود بزاد غير « الذكر » . فان من ذكر الله في ذاته وصفاته وأفعاله على نحو ما يجب أن تكون عليه ذاته وصفاته وأفعاله فقد عبده العبادة المثلى .

ومن ذكر الله ذكر شرعه وامتثل أمره ونهيه فأطاع الله الطاعة المثلى . ومن ذكر ربه عرف الربوبية وتحقق بمعاني العبودية ، وأدرك قدر نفسه وقدر العالم الذي يعيش فيه ، وزهد في الدنيا وزخرفها . فالذكر - بهذا المعنى - هو النبراس الذي يضيء السبيل الى الحياة الروحية الحقة ، بل هو الحياة الروحية ذاتها .

ويعتبر الصوفية « الذكر » أعلى منزلة من الصلاة المفروضة ، ويستشهدون على ذلك بقوله تعالى : « اتل ما أوحي اليك من الكتاب وأقم الصلاة ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، ولذكر الله أكبر » (١) . قالوا اما بمعنى أن الذكر أكبر من الصلاة اطلاقا ، أو بمعنى أنه أكبر شيء في الصلاة كما ذهب اليه ابن عربي (٢) . الصلاة الظاهرة هي بدن الصلاة ، أما جوهرها وحقيقتها وروحها فهو الذكر . ويذهب الى هذا المعنى أو الى ماهو قريب منه الفيلسوف ابن سينا في رسالة « ماهية الصلاة » فانه يفرق بين الصلاة الحقيقية التي هي نوع من الرياضة العقلية وتطويع لقوى النفس

---

(١) - العنكبوت - ٤٤

(٢) - الفصوص - ص ٢٢٤

المتوهمة المتخيلة لكى تدرك من الحق ما يليق بمقامه الأقدس ، وبين الصلاة التي تجري على الجوارح وتظهر فيها الاقوال والافعال . هذه هي عبادة البدن وعبادة العوام المكلف بها من قبل الشرع في نظره . أما الصلاة الباطنة فلم يكلف الشارع بها لأن النفس الناطقة تلزم بها نفسها الزاما . ومن تحصيل الحاصل أن يكلف الانسان أمرا تقضي به طبيعة عقله (١) .

ولكن الفرق كبير بين تصور ابن سينا للصلاة « العقلية » التي كاد أن يجعلها تأملا فلسفيا بحتا وبين صلاة الصوفية التي هي – على الرغم مما فيها من ذكر وتأمل – مناجاة قلبية بين العبد وربه ومجالسة وحديث مع الحق تعالى ، وشهود له في عين القلب ، وسماع لصوت الحق . وهي فوق هذا كله استيلاء للمحبوب على قلب المحب ، واستغراق للمحب في المحبوب بحيث لايرى ولا يسمع سواه كما قال قائلهم :

اذا ما تجلى لي فكلي نواظر وان هو ناجاني فكلي مسامع

ويقول ابن عربي في الذكر الحقيقي الذي هو مجالسة بين العبد والحق « وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الانسانية الا من ذكر الله الذكر المطلوب منه ، فانه تعالى جليس من ذكره ، والجليس مشهود للذاكر ، ومتى لم يشاهد الذاكر الحق الذي هو جليسه فليس بذاكر . فان ذكر الله سار في جميع العبد ، لا من ذكره بلسانه خاصة ، فان الحق لا يكون في ذلك الوقت الا جليس اللسان خاصة ، فيراه اللسان من حيث لايراه الانسان » (٢) .

---

(١) – رسالة ماهية الصلاة لابن سينا : ط ليدن ص ٣٦ انظر مقالي « الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا » الكتاب الذهبي . الفقرة ١٢ ص ٤١٨ وما بعدها .

(٢) فصوص الحكم – ص ١٦٨ – ١٦٩

ويستشهد الصوفية أيضا في تفضيل الذكر على الصلاة بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « تفكر ساعة خير من عبادة سنة » ٠ قيل هو التفكير الذي ينقل العبد من المكاره الى المحاب ، ومن الرغبة والحرص الى القناعة والزهد ٠ وقيل هو التفكير الذي يظهر مشاهدة وتقوى ، ويحدث ذكرا وهدى على حد قوله تعالى : « واذكروا ما فيه لعلكم تتقون » وقوله في وصف أعدائه « الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري » (١) ٠ فمن رضي الله عنه وفقه لذكره ، ومن غضب عليه حجبه عن ذكره ٠ وذكر الله يورث التقوى كما قلنا ، لأن الذاكر يقبل على الله بقلب فارغ من كل شيء سواه ، والمحجوب عن الذكر محجوب عن الله ، لأن قلبه مشغول بمن سواه وماسواه، أما الصلاة فلها أوقاتها ، بل ساعاتها : وقد لا تجوز في بعض الأوقات ٠ وفيها لا شك مناجاة بين العبد وربه قد تتحقق فيها لحظات من القرب ،ولكنها لاتقرب العبد من ربه ذلك القرب المتصل الذي ينتج عن الذكر المتصل ، لأنه مستدام في جميع الاوقات والأحوال ٠ قال تعالى : « الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم »(٢) ٠

بل الذكر عند الصوفية خير الأفعال الانسانية كلها وأزكاها عند الله، وهم يروون في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ألا أنبئكم بخير أعمالكم وأزكاها عند مليككم وأرفعها في درجاتكم ، وخير من اعطاء الذهب والورق ، وأن تلقوا عدوكم فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم ؟ قالوا ما ذاك يارسول الله ؟ قال ذكر الله تعالى » (٣) ٠ فالذكر ـ كما نص الحديث خيرمن كثير من الاعمال التي فرضها الشرع وطالب المسلمين بأدائها كالصدقة

---

(١) ـ الكهف ـ ١٠١

(٢) ـ آل عمران ـ ١٨٨

(٣) ـ رسالة القشيري ص ١٠١

التي أشير اليها باعطاء الذهب والورق ، وكالجهاد الذي أشير اليه بضرب الرقاب ، لا بمعنى أن الذكر شيء يستعاض به عن هذه الفرائض ، بل بمعنى أنه أفضل منها في ميزان القيم الدينية • ولو ذكر الانسان الله الذكر الحقيقي، وراقبه في جميع أحواله وأفعاله ، كما قلنا لقام بما فرض الله عليه علــى أكمل وجه ، فيكون قيامه بالفرض نتيجة لذلك العامل الروحي القوي المنبعث من أعماق قلبه ـ وهو ذكر الله ـ لا لمجرد طاعة الله في الأمر المفروض •

* * *

الذكر وأحوال الجذب والاشراق

ليس الذكر الصوفي عملا سلبيا كما وضح لنا مما سبق ،وليس عملا آليا يقوم به اللسان عندما يردد اسم الله أو غيره من الاسماء الالهية ، والا لما كانت له تلك القوة الروحية التي يشير اليها الصوفية ، بل هو عمــل ايجابي تتجه فيه حيوية الذاكر نحو الاتصال بالمذكور وتجتمع عليه همته بحيث يستغرق فيه بكليته • هو الحضور التام مع الله ، وعدم الغفلة عنه أو الاشتغال بما سواه ، بحيث يستولي المذكور على قلب الذاكر ، ويغيب الذاكر في المذكور ويحظى بمشاهدته وحده • ولذلك كان الذكر ـ فرديــا أو جماعيا ـ وسيلة لاستثارة حالة الوجد وحصول الاشراق •

وليس الترديد اللساني الآلي والحركات البدنية الرتيبة التي يقــوم بها الذاكرون في حفلاتهم ، وما قد يصحب ذلك من سماع ، سوى ظــروف تعين على تهيئة الجو الملائم لحدوث هذه الحال • بل ليس ترديد اسم الله أو غيره من الاسماء الالهية الا المرحلة الاولى من مراحل الذكر : فان الذاكر لا يزال يردد اسم الله بلسانه ثم بلسانه وقلبه معا ، ثم يعقد لسانه عــن

الذكر وينطق قلبه وحده به حتى يملأ ذكر الله كل جزء من أجزاء كيانه الروحي • وهنا تغلب عليه الحال ويفنى عن وجوده • وهنا أيضا يفتح الله عليه — على حد قول الغزالي — بما يفتح به على أنبيائه وأوليائه ،ويحصل له الاشراق الذي يأتي أحيانا في صورة البرق الذي يومض لحظة ثم يخبو ، وأحيانا يدوم لحظات • وهي حال تجل عن الوصف ويصحبها لذة هي أعظم ما قدر للانسان أن يحظى به في هذه الحياة • فالذكر الذي ينشده الصوفية هو بعينه الفناء في الله — أو هو الطريق المؤدي الى ذلك الفناء • يقول ذو النون المصري « من ذكر الله على الحقيقة نسي في جنب ذكره كل شيء ، وحفظ الله تعالى عليه كل شيء ، وكان له عوضا عن كل شيء » (١) •

ويروى عن الشبلي أنه كان ينشد في مجلسه :

ذكرتك لا أني نسيتك لمحة	وأيسر ما في الذكر ذكر لساني
وكدت بلا وجد أموت من الهوى	وهام على القلب بالخفقان
فلما أراني الوجد أنك حاضري	شهدتك موجودا بكل مكان
فخاطبت موجودا بغير تكلم	ولاحظت معلوما بغير عيان (٢)

أي أنه استولى عليه سلطان الوجد وأشهده أن الحق جليسه وحاضر معه ، ولما فرغ فؤاده من كل شيء الا من الله ، شهد الله في كل شيء وفي كل مكان ، وخاطبه بغير لسان ، وعاينه بغير عيان • وهذا بعينه هو الفناء الصوفي ، وهو وحدة الشهود التي أسلفنا ذكرها •

أما مافهمه المتأخرون من أصحاب الطرق الصوفية من الذكر في

(١) — رسالة القشيري — ص ١٠١

(٢) — رسالة القشيري — ص١٠٢

الحلقات ، وما يصحبه من حركات الرقص التوقيعي على نغمات الموسيقى ، فليس من الذكر في شيء ، ولكنه ضرب من الدجل والشعوذة يؤدي الى حال أدنى الى الصرع منها الى الفناء الصوفي ، وهو مظهر من مظاهر الانحلال في أوساط ادعياء التصوف الذين يتبرأ منهم الصوفية المخلصون • ولم يبتل التصوف بمثل ما ابتلي به على أيدي هؤلاء الجهلة الذين شوهوا جماله وأفسدوا سمعته ومعناه •

والذكر أمر مشترك بين العبد ربه كما نصت الآية الكريمة • «فاذكروني اذكركم » وما نص عليه الاثر الذي يرويه النبي عن الله ، وهو قوله تعالى « أنا عند ظن عبدي بي ، وأنا معه حين يذكرني • ان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ، وان ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه ، وان تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعا ، وان تقرب الي ذراعا تقربت اليه باعا ، وان أتاني يمشي أتيته هرولة » (١) •

انني لا أعرف قولا أروع ولا أعذب من هذا في وصف الصلة بين العبد وربه الرحيم الودود السميع الدعاء القريب من المقربين اليه • وليس أبعد من الحق ، وأدنى الى مجافاة الصواب من وصف اله الاسلام – كما وصفه بعض الجاحدين من المنكرين – بأنه طاغية مستبد يتحكم في عباده غير عابىء بمصائرهم ! •

* * *

الحياة الصوفية في ظل المرشدين وأصحاب الفرق

جرت عادة الصوفية مسلمين كانوا أم غير مسلمين أن يقسموا الحياة

---

(١) – أنظر شرح الرندى على حكم ابن عطا الله السكندري جـ ١ ص ٣٩

الصوفية الى قسمين : حياة المجاهدة وحياة المشاهدة ، فيفرقوا بين أعمال الزهد والرياضات والعبادات من جهة ، وما ينكشف في الطريق الصوفي من معان وأسرار واشارات وموارد من جهة أخرى • وقد أطلق المسيحيون في القرون الوسطى على القسم الأول اسم « حياة التطهير » ، وعلى القسم الثاني اسم « حياة الاشراق » : وسمى صوفية الاسلام الأول باسم الزهد والثاني باسم التصوف • وهذه تفرقة قد التزمناها في هذا الكتاب في بعض المواضع تسهيلا للبحث وعرض المسائل ، وربط الظواهر الصوفيةالاشراقية بالجانب العملي من الحياة الصوفية على نحو ما تربط المسببات بأسبابها • ولكن الحقيقة أن الحياة الصوفية كل لايتجزأ ولا ينقسم ، ووحدة متصلة لا تخضع لحدود زمانية بحيث يقال أن هذا الجزء متقدم بالزمان على ذلك الجزء ، كما أنها لا تخضع لمنطق العقل بحيث يقال أن جانبها العملي بمثابة المقدمات ، وجانبها الاشراقي بمثابة النتائج • نعم : قد نصف الفوائد الروحية والأحوال النفسية التي يعانيها الصوفي بأنها ثمرات المجاهدة ، ولكن الثمرة ليست شيئا منفصلا ولا مستقلا عن الشجرة التي تحملها ، بل هي جزء لا يتجزأ منها •

وكما أن الشجرة قد تنمو وتترعرع وتورق ولا تثمر ، كذلك السالك في الطريق الصوفي قد يحيى حياة مجاهدة غير موجهة وغير سليمة ولا يظفر بشيء من الحياة الذوقية الكشفية : وبذلك لا تؤدي رياضاته ومجاهداته الى النتيجة التي يطلبها من تصفية النفس وصدق المعاملة مع الله والخلق • ولهذا أوجب الصوفية على المريدين صحبة المشايخ لكي يرشدوهم على التغلب على مصاعب الطريق ويمكنوهم من الترقي في سلم المعراج الروحي •

والصحبة الصوفية شيء أعم من مجرد التلمذة أو الاتباع • وانما هي من قبل الشيخ تعهد وارشاد ومراقبة دقيقة ومحاسبة للمريد وتصحيح

أوضاع ونقد وتعليم وتبصير بأسرار الحياة الروحية • وهي أيضا محبة وعطف واشفاق ، وأخذ بالصرامة والعنف حيث تجنب الصرامة أو العنف • وهي من جانب المريد طاعة وحب وتفويض وفناء في شخصية الشيخ المرشد ، وبهذا يستطيع الشيخ أن يوجه الطاقة الروحية الكامنة عند المريد ويخرجها من القوة الى الفعل على الوجه الذي يحقق لها ثمرتها • يقول الاستاذ أبو علي الدقاق أستاذ القشيري : « الشجر اذا نبت بنفسه ولم يستنبته أحد ورق ولكنه لا يثمر ، كذلك المريد اذا لم يكن له استاذ يتخرج به لايجيء منه شيء » (١) • ويقول أبو يزيد البسطامي « من لم يكن له استاذ فأستاذه الشيطان » •

ولا تتهيأ هذه القيادة الروحية الا لكبار الروحانيين أصحاب البصيرة النافذة والفراسة القوية ، الصادقين في ارشادهم ، المخلصين لدينهم وأصحابهم ، وهؤلاء قلة من الصوفية ظهروا ويظهرون بين حين وآخر ، وأسسوا ، ويؤسسون مدارس في التصوف وان لم يكن لبعضهم كتب مصنفة • هؤلاء الروحانيون نماذج حية مشعة موحية موجهة عن طريق الايحاء والايمان أكثر منها عن طريق التعليم والوعظ • وقد سجل لنا تاريخ التصوف أسماء عدد غير قليل من هؤلاء المشايخ الذين كان لهم أكبر الفضل لا في تكوين المريدين وحسب ، بل في تشكيل الحياة الروحية في التصوف الاسلامي : منهم أبو القاسم الجنيد وأبو حفص النيسابوري وأبو علي الدقاق من العصر السابق على ظهور الطرق الصوفية ، وعبد القادر الجيلاني وأبو الحسن الشاذلي وأبو العباس المرسي وابن عطاء الله السكندري من رجال الطرق •

---

(١) الرسالة القشيرية ص ١٣٤ ـ قارن ص ١٨١ س ٥ من أسفل •

وللصوفية آداب في الطريق تحدد العلاقة بين الشيخ والمريدين وتعين واجبات كل منهما • وقد تختلف هذه الآداب والواجبات باختلاف المشايخ والطرق في مسائل تفصيلية ، ولكنها تتفق في الأمور الأساسية الجوهرية التي بدونها يضل السالك الطريق الى الله •

والواجب الأول على المريد نحو استاذه الطاعة المطلقة في كل ما يأمر به حتى ولو خيل للمريد أنه مأمور بشيء يخالف ظاهر الشرع • بل لقد بالغ بعض الصوفية فطالبوا بطاعة الشيخ أولا وطاعة الله ثانيا ، لأن طاعة الله في نظرهم لا تصح الا اذا وجه اليها الشيخ التوجيه الصحيح • وهم يعتبرون مخالفة المريد لشيخه دليلا على عدم صدق ارادته وعلى فساد حاله •

والواجب الثاني أن يحفظ المريد سره الا عن شيخه : وأن يبوح له بكل عمل يعمله أو خاطر يخطر بباله • يقول القشيري : « ولو كتم نفسا من أنفاسه عن شيخه فقد خانه في صحبته » (١) • ولو وقعت له مخالفة ـ غير مقصودة ـ فيما أشار عليه شيخه ، يجب أن يبادر بالاقرار بها بين يدي شيخه في الوقت ، ويستسلم لما يحكم به عليه من العقوبة • وقد تذكرنا هذه القاعدة بمبدأ « الاعتراف » عند بعض الطوائف المسيحية ، ولكن الفرق بينهما جوهري وأساسي : اذ « الاعتراف » المسيحي متصل بأصل من أصول الدين ، والاعتراف الصوفي جزء من نظام أخلاقي ولا صلة له بأية مسألة اعتقادية •

ولا تبدأ صحبة المريد للشيخ على الحقيقة الا بعد أن يصح عزم المريد على الدخول في الطريق : ولا يصح هذا العزم الا باجتياز المريد « عتبة » الطريق أو المقام الأول فيه ـ وهو مقام التوبة • ومعناه ليس الاقلاع عن

---

(١) ـ القشيري ص ١٨٢

المعاصي والاستغفار عما سلف منها وحسب ، بل التصميم على دخـــول حياة جديدة تختلف في أهدافها وبواعثها عن كل ما ألفه السالك من قبل . ولهذا شبه الصوفية مقام التوبة بالميلاد الجديد لأنه الحد الفاصل بـــين حياتين : الحياة في الدنيا ومن أجل الدنيا ، والحياة في الله ومن أجل الله .

أما الأسباب التي تدعو الى التوبة بهذا المعنى فكثيرة ومتنوعة ، وقد سجل لنا التاريخ عددا كبيرا منها في تاريخ أولياء المسلمين وغير المسلمين : منها الرؤى الخارقة والأزمات الروحيةالحادة كأزمة الغزالي ، وأزمة القديس أوغسطين وغيرهما:ولكن هذه مسألة تعني علماء النفس أكثر مما تعنيناهنا.

واذا أيقن الشيخ صدق توبة المريد قبل صحبتـــه والاشراف عليه ، وراقبه في مراحل الطريق التالية . وقد اصطلح الصوفية على تسمية هذه المراحل بالمقامات وسموا ما يعرض فيها للسالك من احداث روحية باسم الأحوال . وقد ذكر أبو نصر السراج في كتاب « اللمع » ـ وهو أقدم كتاب عربي في التصوف ـ سبعة من هذه المقامات هي التوبة ، والقناعة ، والزهد ، والفقر ، والصبر ، والتوكل ، والرضا ، كما ذكر عشرة أحوال هي الذكر ، والقرب ، والمحبة ، والرجاء ، والخوف ، والشوق ، والأنس ، واليقـــين ، والمراقبة ، والسكون .

أما القشيري والهجويري فيذكران عددا أكبر من المقامات والأحوال ، ولهما أساليبهما الخاصة في عرضها وشرحها . وربما كان القشيري أدق في تعريفاته للاحوال الصوفية التي كثيرا ما يعرضها أزواجا متقابلة مثـــل « القبض والبسط » ، و « الهيبة والأنس » ، و « التواجد والوجـــد » و « الجمع والفرق » و « الفنـــاء والبقاء » و « الصحـــو والسكـــر » ، و « المحو والاثبات »، و « الستر والتجلي » وما الى ذلك . أما الهجويري فيمتاز بدقة التحليل الصوفي لمفاهيم هذه المصطلحات ، ومناقشتها والتعقيب

عليها بأسلوب علمي بارع ، كما يمتاز بارشاداته الى اختلاف آراء الصوفية فيها اذا كان هنالك اختلاف .

ولا ينتهي الطريق الا بقطع المقامات كلها . ولا ينتقل السالك من واحد منها الى آخر الا اذا كان قد وصل الي درجة الكمال في المقام السابق . فاذا اجتاز جميع المقامات انتقل الى مرتبة روحية أعلى هي مرتبة المعرفة والشهود . وكمال المعرفة أن يدرك الصوفي ذوقا وحدة العارف والمعروف .

الفرق الصوفيـــة

وكما يختلف كبار مشايخ الصوفية في تفصيل التكاليف العملية في الطريق الصوفي ، كما هو واضح من تعاليم أصحاب الطرق التي ظهرت في الاسلام ابتداء من القرن السادس ، كذلك يختلفون في وجهات نظرهم في المسائل النظرية والحياة الاشراقية ومظاهرها في المقامات والاحوال . وقد ظهر لنا بعض جوانب هذه الفوارق فيما عالجناه من ظواهر الحياة الصوفية كالمحبة الالهية والذكر والفناء والبقاء وغير ذلك . وهذه الفوارق قديمة قدم التصوف ذاته ، ولكنها لا ترتفع بأصحابها الى مرتبة « الفرق » على النحو الذي نفهمه من علم الكلام ، بل ولا الى مرتبة أصحاب المذاهب على النحو الذي نفهمه في الفقه . فالفرق في علم الكلام تمثل اتجاهات مختلفة في تفسير وفهم أصول العقائد الدينية ، أو مسائل متفرعة عن هذه الأصول كمسألة خلق القرآن أو قدمه المتفرعة عن مسألة الصفات الالهية وصفة الكلام الالهي بوجه خاص ، وكمسألة حرية الارادة الانسانية أو جبريتها المتفرعة عن مسألة العدل الالهي وغير ذلك .

وكذلك تختلف الفرق الكلامية في مناهجها في استنباط العقائد

وتدعيمها والدفاع عنها بالأدلة العقلية والنقلية . ومن أصحاب الفرق من يلتزم ظاهر النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ، ومنهم المتأول لها . وهم يختلفون في أساليب التأويل وتوجيهه وجهات تتفق وروح المذهب العام الذي تدين له الفرقة . وفي كل حالة يظهر موقف المتكلم لا من مسألة اعتقادية خاصة ، بل من الدين كله . فالمشبهة والمجسمة من المتكلمين غير المنزهة ، والمعتزلة غير الأشاعرة والكرامية والحشوية ، والشيعة غير أهل السنة وهكذا . بل ان كل واحدة من هذه الفرق تتمثل الدين في صورة غير الصورة التي تتمثله فيها الفرق الاخرى على الرغم من اتفاقها جميعا في المبدأ العقيدي الاول وهو مبدأ التوحيد .

أما فرق الصوفية فلا خلاف بينها في مسائل العقائد ، بل في الحياة الصوفية ، ماهيتها ومقوماتها وغاياتها وأساليبها ومظاهرها . بعبارة أخرى يختلف الصوفية من حيث هم صوفية لا من حيث هم أشاعرة أو معتزلة أو ظاهرية ، فقد يكون الصوفي واحدا من هؤلاء أو من غيرهم . فهم يختلفون في نظرتهم الى ذلك اللون من الحياة التي اختاروها وتميزوا بها عن غيرهم ، والى ما ينكشف لهم فيها من غريب الأحوال والأطوار والى حقيقة هذا الكشف وقيمته الروحية . وأخيرا يختلفون فيما يعدونه طريقا ناجحا موصلا الى مطلوبهم . ويتبعهم في هذا الطريق أصحابهم ومريدوهم .

وقد عقد الشيخ أبو الحسن علي بن عثمان بن الجلابي الهجويري المتوفى سنة ٤٥٦ فصلا ممتعا في كتابه « كشف المحجوب » : وهو أقدم وأفضل مرجع في التصوف باللغة الفارسية ـ فيما سماه « فرق الصوفية »(١)

---

(١) ـ وهو في الفصل الرابع عشر في تسعين صفحة من الترجمة الانجليزية للأستاذ نيكولسون سنة ١٩١١ .

وهي الفرق التي ظهرت في التصوف الاسلامي في عصره الذهبي وهو عصر التصوف البحت الذي شهد معظم كبار الصوفية المبتكرين ، وكان التصوف فيه بعيدا ـ نسبيا ـ عن الاختلاط بالفلسفة وعلوم الاسرار . وقد قسم الهجويري هذه الفرق الى اثنتي عشرة فرقة قبل منها عشرا ورد اثنتين وضعهما تحت اسم الحلولية . أما العشرة المقبولة فأطلق عليها اسماء مؤسسيها ، وهي :

١ ـ المحاسبية : نسبة الى الحارث بن أسد المحاسبي .
٢ ـ القصارية : نسبة الى حمدون بن أحمد القصار الملامتي .
٣ ـ الطيفورية : نسبة الى أبي يزيد طيفور بن عيسى البسطامي .
٤ ـ الجنيدية : نسبة الى أبي القاسم الجنيد .
٥ ـ النورية : نسبة الى أبي الحسين النوري .
٦ ـ السهلية : نسبة الى سهل بن عبد الله التستري .
٧ ـ الحكيمية : نسبة الى أبي عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي .
٨ ـ الخرازية : نسبة الى أبي سعيد الخراز .
٩ ـ الخفيفية : نسبة الى أبي عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي .
١٠ ـ السيارية : نسبة الى أبي العباس السياري .

وليس لأحد آخر فيما نعلم تصنيف للفرق الصوفية من هذا النوع ، بل هو نوع انفرد به الهجويري في كتابه العلمي الرائع . وهو ينظر في هذا الفصل من الكتاب الى الميدان الصوفي العام ويحاول أن يتبين المعالم البارزة فيه ، ويركز هذه المعالم حول كبار مشايخ الطرق الذين كان لهم أتباع وتعاليم روحية اصطبغ بها تصوفهم وخلفت أثرها في مجرى التصوف العام . لذلك أفرد كل واحد من هؤلاء المشايخ بفقرة خاصة طويلة أحيانا وقصيرة أحيانا أخرى ، معالجا أخص ما امتاز به تصوفه وتصوف فرقته ، تاركا

مختلف التفاصيل التي يشترك فيها مع غيره ، كما يعرج أحيانا على المسائل التي هي موضع خلاف بين صوفي وآخر ليعرضها عرضا موضوعيا مفصلا ويورد أقوال الصوفية الآخرين فيها، ويسجل رأيه الخاص في أغلب الأحيان. وبهذا يضع الهجويري امامنا صورة مصغرة لتاريخ المذاهب الصوفية واتجاهاتها منذ ظهر التصوف حتى نهاية النصف الثاني من القرن الخامس الهجري .

والآن نعرض بعض جوانب الحياة الصوفية التي وقع فيها الخلاف بين الفرق الصوفية حسب تقدير الهجويري لنتبين نوع هذا الخلاف ومداه . ولكننا سوف لا نتقيد في عرضنا بما يقوله الهجويري وحده في هذه المسائل ومن ذلك :

اختلافهم في الفقر والغنى

يتكلم الناس عادة عن الفقر والغنى بمعناهما المادي : فالفقير عندهم هو المعدم الذي لا يملك ما يملكه الغني .والغني هو الذي أعطى بسطة في الرزق فكان له المال أو العقار أو غيرهما من متاع الدنيا : وقد تكلم أوائل الزهاد المسلمين عن الفقر والغنى بهذا المعنى فلم يتجاوزوا التصور المادي لهما ، ولذلك جعلوا الفقر أساسا في طريقهم وتجردوا عما يملكون من مال ومتاع : بل جعلوا هذا التجرد بداية لا بد منها للدخول في ميدان الزهد : واذا تصفحنا أقوال ابراهيم بن أدهم وغيره من زهاد المسلمين في الفقر لم نجد في كلامهم الا هذا .

ولكن الصوفية ابتداء من القرن الثالث فلسفوا الفقر والغنى واتخذوا لهما معايير أخرى ، وهي معايير لا صلة لها بالمال ولا بما يملك الناس من

مقتنيات هذه الدنيا : وانما صلتها بالنفس الانسانية وصفاتها ورغباتها ، وبالله وعلاقته بالعبد . ولذا كانت نظرتهم الى الفقر والغنى نظرةميتافيزيقية سيكولوجية عميقة بنوا عليها نظاما في الزهد على مستوى روحي أعلى .

وقد شاع اسم « الفقير » في أوساط الصوفية في عصر مبكر في تاريخ التصوف حتى كاد يصبح علما على الصوفي . ولكن « الفقير » بالمعنىالصوفي ليس هو المعدم الذي لايملك قوت يومه ، ولا الأشعث الأغبر لابس المرقعة ، وان كان من الصوفية من هم على هذا النحو ، بل هو الصوفي الكامل الذي تحقق بصفات « الإفتقار »الى الله ، وسار في حياته بمقتضى ما تحقق بـه . وهذه هي النقطة الاولى في فلسفتهم للفقر،وهي تفسيره بمعنى«الافتقار».

ليس الفقير عندهم اذن من خلا من الزاد ، وانما الفقير من خلا قلبه من الرغبة في المراد . هذا تعريف الفقير في عرفهم ، وهو تعريف يفسر الناحية السلبية من الفقر الصوفي : أما الناحية الايجابية فهي استغناء الفقير بالله وحده : وفي هذا يقول الشبلي :« الفقير من لا يستغنيي بشيء دونالله» (١) . فالفقر في عرف القوم فقدان الصفات والرغبات والارادات والفوز بالله وحده. وبهذا المعنى يقرب الفقر الصوفي من حال « الفناء » التي أطلنا القول فيها في مناسبات عديدة ، بل ومنأحوال أخرى كثيرة وان لم تجر العادة بتسميتها باسم الفقر . وقد لاحظنا عند النظر في أحوال الصوفية وتحليلها وسبــر أغوارها أنها يفضي بعضها الى بعض ويؤول بعضها الىبعض ويندمج بعضها في بعض ، وكأنما هي مظاهر مختلفة لتجربة روحية واحدة هي « التجربة الصوفية » التي يتحقق فيها استغراق الصوفي في الله . فسواء تكلم الصوفية

---

(١) ـ كشف المحجوب ص ٢٥

في « المحبة » أو « الذكر » أو « الفناء » أو « الزهد » أو « الايثار » أو « الفقر » أو « التوكل » أو « الوجد » أو « السكر » أو « الجذب » ، تجدهم يحومون حول معان مختلفة لحقيقة واحدة هي اتحادهم بالله أو إتصالهم به أو قربهم منه أو ما شئت فسمه ٠ وليست هذه الأسماء الا الألوان التي تصطبغ بها تجربتهم عندما ينكشف في قلوبهم النور الالهي القاهر ، أو هي الزوايا التي ينكسر عليها ذلك النور ٠

وعندما اختلف الصوفية أيهما أفضل : الفقر أم الغنى ، لم يكونوا يفكرون في الفقر والغني الماديين : اذ لاجدال بينهم في أن الفقر المادي من ألزم صفاتهم وأن الغنى المادي من الاشياء التي يجب أن يزهدوا فيها ٠ وانما الاختلاف في الفقر والغنى من حيث هما حالتان من حالات النفس : وفي أي هاتين الحالتين أولى بالصوفي أن يتحقق بها ٠

ذهب يحيى بن معاذ الرازي وأحمد بن أبي الحواري والحارث المحاسبي وأبو العباس بن عطاء ورويم البغدادي وأبو سعد فضل الله بن محمد المهيني الى أن الاتصاف بالغنى أفضل من الاتصاف بالفقر :لأن الغنى من صفات الله وقد يوصف به العبد،والفقر من صفات العبد وحده ٠والصفة التي يمكن اطلاقها بالاشتراك على الله والعبد أفضل من تلك التي تطلق على العبد وحده ٠ ولكن هذا استدلال خاطيء كما يلاحظ الهجويري : لأن جهة الاشتراك منفكة ، وغنى الله ليس من نوع غنى العبد : إذ غنى الله معناه قيامه تعالى بنفسه وعدم افتقاره الى غيره ، وهو بذلك صفة قديمة لله ٠ أما غنى العبد فهو استغناؤه بربه عن كل ما عداه وهو صفة حادثة ٠ ويذهب الهجويري الى أن الغنى على الاطلاق انما هو لله وحده ، وأن الفقر صفة ملازمة للعبد : اذ الغنى الحقيقي هو الغنى عن الأسباب ، ومن كان مصدر الأسباب كلها ــ وهو الله ــ كان هو الغني ٠ يصف الله تعالى نفسه بأنه

غني عن العالمين : أي أنه لا يفتقر الى شيء وليس معلولا لشيء ٠

والجمهور الأعظم من الصوفية يفضلون اتصاف الصوفي بالفقر دون الغنى لسببين : أولهما أن القرآن والحديث يمتدحان الفقراء ويصفانهم بأنهم أقرب وأحب الى الله ٠ يقول الله عز وجل « للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضربا في الارض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس الحافا ، وما تنفقوا من خير فان الله به عليم » (١) ٠ ويقول « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيءفتطردهم فتكون من الظالمين » (٢) ٠ ويروى عن النبي صلي الله عليه وسلم أنه قال: « يدخل الفقراء الجنة قبل الاغنياء بخمسمائة عام » ٠ ولكن الاشارة هنا الى الفقر المادي وهو الاجتزاء بالقليل الضروري والزهد في متاع الحياة الدنيا ٠ والسبب الثاني هو أن كل انسان مفتقر الى الله افتقار المعلول الى علته ، أي أن الافتقار من طبيعة المخلوق سواء أكان يملك شيئا أم لايملك ٠ وهذا هو بعينه معنى العبودية بدليل قوله تعالى في وصف كل من سليمان وأيوب بصفة « العبد » في قوله « نعم العبد انه أواب » (٣) معأن سليمان كان صاحب ملك عظيم وكان أيوب فقيرا مبتلى ٠ وأي افتقار اعظم من افتقار العبد الى من يمنحه الوجود وما يتقوم به ذلك الوجود ؟ ان الغني الذي منحه الله شيئا من النعم فقير من حيث هو غني ٠ لأنه غني اذا نظرت الى النعم ذاتها « فقير اذا نظرت الى واهب النعم »٠

---

(١) البقرة ـ ٢٧١

(٢) الانعام : ٥٢

(٣) سورة ص ـ ٢٩ ، ٤٤

واذا فهمنا من الفقر افتقار العبد الى ربه ومن الغنى استغناءه بـه ، لم يكن السؤال عن أيهما أفضل وأتم بالنسبة للعبد ذا موضوع ، لأنه ـ على حد قول الجنيد : « اذا صح الافتقار الى الله عز وجل فقد صح الاستغناء بالله تعالى ، واذا صح الاستغناء بالله تعالى كمل الغنى ، فلا يقال أيهما أتم الافتقار أم الغنى لأنهما حالتان لاتتم احداهما الابالأخرى »(١) •ومن ذلك :

الرضـــا

وهو من الظواهر التي اختلف الصوفية في اعتبارها من الأحوال أو المقامات وفي هل الرضا أفضل من الزهد أم الزهد أفضل منه ؟•

وقد امتاز مذهب الحارث المحاسبي باعتبار الرضا حالا من الأحوال ، وتبعه في ذلك الخراسانيون • وذهب أهل العراق الى اعتباره مقاما مـن المقامات • هذا هو رأي الهجويري ، ولكن القشيري يعكس هذا الوضع عكسا تاما ويقول : « واختلف العراقيون والخراسانيون في الرضا هل هو مـــن الأحوال أو المقامات ، فأهل خراسان قالوا : الرضا من جملة المقامات: وهو نهاية التوكل • ومعناه أنه يئول الى أنه مما يتوصل اليه العبد باكتسابه • وأما العراقيون فانهم قالوا الرضا من جملة الأحوال وليس ذلك كسبا للعبد، بل هو نازلة تحل بالقلب كسائر الأحوال (٢) •

ويحاول القشيري أن يوفق بين الاتجاهين فيقول : « ويمكن الجمع بين اللسانين فيقال بداية الرضا مكتسبة للعبد وهي من المقامات ، ونهايتـــه من جملة الأحوال وليست مكتسبة »(٣) •

---

(١) الرسالة القشيرية ـ ص ١٢٣

(٢) رسالة القشيري : ص ٨٩

(٣) رسالة القشيري ـ ص ٨٩

وليست المسألة مسألة ألفاظ ، وانما هي من المسائل التي تظهر فيها النظرة العميقة الى كنه الحياة الصوفية باعتبار « الرضا » عنوان هذه الحياة وجوهرها : فاننا اذا اعتبرنا « الرضا » حالا من الاحوال ، كان شيئا وهبيا يلقيه الله في قلب العبد ، ويرد عليه ـ عندما يرد ـ على فترات ، شأنه في ذلك شأن الاحوال الأخرى • أما اذا اعتبرناه « مقاما » فهو من الأمور الكسبية التي يحصلها السالك بالرياضة والمجاهدة والتفكير في حكمة الله وأفعاله • وما يصدق على « الرضا » يصدق على غيره من مظاهر الحياة الصوفية الاخرى كالتوبة والورع والمحبة : فان لنا أن نتساءل عما اذا كانت هذه على الحقيقة أحوالا أو مقامات ، أو بعبارة أخرى عما اذا كانت مواهب أو مكاسب ؟ وقد يكون من المبالغة اعتبارها كلها من المواهب الالهية التي لا دخل لأعمال العبد فيها : فان هذا يذهب بقيمة المجاهدات والرياضات جملة : كما أن من المبالغة أن نذهب الى أنها كلها من أكساب العبد فنسد الطريق على العناية الالهية التي يختص بها الله من يشاء • والحل الوسط الذي ذهب اليه القشيري هو أفضل الحلول : فهي كسبية في بداية أمرها وهبية في نهايتها : أي أن الصوفي في بداية حال ينازل نفسه ويجاهدها ويروضها فيسير بها في مقام الرضا أو الورع أو التوبة : ثم يهبه الله تعالى في هذه المقامات المواهب ويورد في قلبه الأحوال التي تزيده ايمانا ويقينا برضاه وورعه وتوبته •

ولكن « الرضا » نوعان : رضا من جانب العبد ، ورضا من جانب الله: قال تعالى « رضي الله عنهم ورضوا عنه » • ورضا الله عن العبد مجازاته على طاعته واعلاء ذكره في الدنيا والآخرة ، في حين أن رضا العبد عن الله هو الإذعان التام لارادة الله والتسليم بقضائه وقدره والقيام بأمره • وبهذا يسبق الرضا الالهي رضا العبد ، لأن من لا يرضى الله عنه لا يوفقه الى طاعته • فرضا العبد رهن برضا الله عنه ولازم من لوازمه •

وإذا حصل العبد في مقام الرضا استوى عنده المنح والمنع ، والعطاء والحرمان ، واللذة والألم ، واستوت في نظره الأحداث خيرها وشرها ،ماكان منها من مجالي الجلال الالهي كالفقر والمرض في هذه الدنيا ، وكعذاب النار في الدار الآخرة ، ومجالي الجمال الالهي كالغنى والصحة في هذه الدنيا ونعيم الجنة في الدار الآخرة . سئل الحسين بن علي رضي الله عنه عن قول ابي ذر الغفاري : « الفقر أحب الي من الغنى والسقم أحب الي من الصحة » فقال : رحم الله أبا ذر أما أنا فأقول : « ان من اتكل على حسن اختيار الله تعالى لم يتمن غير ما اختاره الله عز وجل » . فالذي أجاب به الحسين بن علي هو ترك ارادة العبد والتفويض التام لارادة الله : وهذا هو الرضا الصحيح .

والصوفي الكامل هو الذي يحول نظره الى المعطي دون الشيء الذي اعطاه . فاذا اعطاه الله النعمى لايكون رضاه بها من حيث هي نعمى ، بل من حيث صدورها عن الله ، لأن الرضا بالنعمى من حيث هي ارتكان الى الاسباب . فالنعمى لاتكون نعمى الا اذا أدت الى المنعم .

وكذلك الذي يرضى بالبلاء ، يرضى به ويحتمل آلامه لا من حيث هو بلاء بل من حيث صدوره عن الله الذي انزله به . والذي يرضى بالاصطفاء لا يرضى به الا من حيث صدوره عن الله الذي اصطفاه . فالله هو المقصود بالرضا في جميع هذه الأحوال ، ومن كان رضاه بالله كان رضاه بكل شيء .

والرضا هو قلب الحياة الصوفية والمحور الذي تدور حوله أخلاق الصوفي : فمنه ينبع التوكل على الله والزهد في الدنيا ، وهو الذي يورث السكينة في القلب والاطمئنان الى أحكام القضاء الالهي ، وهو صنو المحبة الالهية ، بل هو ثمرتها لأن من شأن المحب أن يرضى بكل ما يفعله المحبوب . قال أبو عثمان الحيري : « منذ أربعين سنة ما أقامني الله في حال فكرهته ، وما نقلني الى غيره فسخطته » وهذا كمال الرضا وكمال المحبة .

ومن ذلك :

اختلافهم في اسلوب الملامة ومظاهرها

الملامة اسلوب من أساليب تقويم النفس ومحاربتها وتطهيرها من شوائب العجب والرياء ، ابتدعته فرقة من أشهر فرق الصوفية وأبعدها أثرا في تشكيل الحياة الصوفية في البيئة التي ظهرت فيها : هي فرقة الملامتية .

من أشهر رجالها حمدون القصار الذي يعتبر مؤسسها الحقيقي وأبو حفص الحداد وأبو عثمان الحيري . ويقوم مذهبهم الذي انتشر في نيسابور - وفي خراسان عامة - ابتداء من النصف الثاني من القرن الثالث على أصلين هامين : أولهما مقاومة النفس في كل ما يصدر عنها من أفعال وما يخطر بها من خواطر . وثانيهما اخفاء المظاهر التي تنم عن الحياة الروحية ، وبخاصة ما يشير منها الى الصلة بين العبد وربه : بل الظهور بين الناس بالمظاهر التي يبدو انها لا تتفق مع ظاهر الشرع استجلابا لملامة الناس وتأنيبهم . ومن هنا سموا « الملامتية » . على هذين الاساسين بنى الملامتية نظاما في التصوف العملي والنظري انفردوا به وامتازوا عن غيرهم من متصوفة العراق والشام الذين كانوا يعلنون مظاهر الورع والزهد ويحفلون بالطقوس والأشكال الدينية .

وقد جمع الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي أصول الملامتية التي لا تخرج عن الأساسين سالفي الذكر في رسالة فريدة نشرناها مع دراسة تحليلية لمذهب هذه الفرقة ، والصلة بينه وبين التصوف من ناحية ، وبينه وبين « الفتوة » من ناحية أخرى (١) .

---

(١) انظر كتاب الملامتية والصوفية واهل الفتوة للمؤلف : القاهرة سنة ١٩٤٥ م .

وفي محاربة الملامتية للنفس التي يعدونها أعدى أعداء الانسان، حاربوا كل مظهر من مظاهرها ينبىء عن الرياء ، فحرموا على أنفسهم وأتباعهم لبس « المرقعة » التي كانت شارة الصوفية وعنوان « الفقراء » ، لما ينطوي عليه لبس المرقعة من ادعاء ، وما عسى أن يجلب للابسها من مدح الناس واعجابهم وغير ذلك مما يدخل العجب الى نفسه • وكذلك حرموا الظهور بين الناس بمظاهر الورع والتقوى والايثار ونحو ذلك للسبب عينه • وبعبارة أخرى حرموا الرياء في الأعمال والأحوال والعلم ، وقالوا باتهام النفس في كل ذلك ورؤية التقصير في كل ما يصدر عنها من أعمال الطاعة •

قيل انه لما دخل أبو بكر الواسطي نيسابور سأل أصحاب أبي عثمان الحيري : بماذا كان يأمركم شيخكم ؟ فقالوا يأمرنا بالطاعات ورؤية التقصير فيها : فقال : أمركم بالمجوسية المحصنة ، هلا أمركم بالغيبة عنها برؤية منشئها ومجريها ؟ » (١) •

أما الاقلاع عن لبس الخرقة من حيث هي مظاهر الادعاء والرياء فيدل عليه ما جرى من حديث بين حمدون القصار ـ المؤسس الأول لمذهب الملامتية ـ ونوح العيار أحد المعروفين بالفتوة بنيسابور : وهو الحديث الذي ذكره الهجويري وفريد الدين العطار (٢) • قال حمدون : كنت أسير يوما في حي من نيسابور فلقيت نوحا العيار أحد المعروفين بالفتوة ، وكان على رأس الشطار بنيسابور ـ فقلت له يا نوح ما الفتوة ؟ فقال : فتوتي أم فتوتك ؟ فقلت صف الاثنين فقال : أخلع القباء وألبس الخرقة وأفعل الأفعال التي

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٣٢ • ويروي الكلاباذي القصة نفسها ولكنه يذكر « أبا بكر القحطبي بدلا من أبي بكر الواسطي • التعرف ص ٧٠ •

(٢) ـ كشف المحجوب للهجويري ص ١٨٣ ، وتذكرة الاولياء للعطار ج ١ ص ٣٣٤ •

تليق بهذا الثوب لعلي أصبح صوفيا وأقلع عن المعاصي لما أشعر به من الحياء من الله • ولكنك تخلع الخرقة لكيلا يخدعك الناس وينخدعوا بك • ففتوتي في اتباع ظاهر الشرع : أما فتوتك ففي تلبية نداء القلب » • في هذه العبارة القصيرة لخص نوح الفرق الجوهري بين أسلوب الملامتية وأسلوب الصوفية في فهم الحياة الدينية في مظهرها وحقيقتها • واذا كان للخرقة معنى فوق كونها شعار للورع والزهد والتقوى ، فهو أنها تذكر صاحبها بمنزلته من الله وتحول بينه وبين اتيان مالا يليق بها من الأفعال وتحمله على فعل ما يتمشى مع ظاهر الشرع • وهذا لا شك باعث خارجي على الطاعة • أما الملامتي الذي لا يلبس الخرقة فهو في غنى عن هذا الباعث لأن باعثه الحقيقي على الطاعة هو نداء القلب •

* * *

أما من الاحوال فسنكتفي بذكر مثال واحد هو اختلافهم في :

السكر والصحو

والسكر والصحو من أظهر الأحوال الصوفية وأخصها وقد اختلف المشايخ في أيهما أفضل وأليق بالصوفي ، وظهر هذا الخلاف في موقف أبي يزيد البسطامي وأتباعه من جانب ، وأبي القاسم الجنيد وأصحابه من جانب آخر • وكان أبو يزيد من الصوفية الذين غلبت عليهم أحوال الجذب والوجد واختطفوا عن أنفسهم بالكلية • ولذا فاضت الأقوال المأثورة عنه بالتعبير عن الفناء والغيبة والسكر ونحو ذلك مما يشير الى أنه كان في أغلب أحواله مأخوذا مشغولا عن نفسه وعن كل ما سوى الله بالله وحده • وقد أشرنا الى الكثير من أقواله في كلامنا عن الفناء •

يعرف القشيري « السكر » بأنه « غيبة بوارد قوي » (١) . ويأتي هذا الوارد عندما يتجلى الحق للعبد بصفة من صفات جماله فيقع العبد في حالة أشبه ما تكون بحال السكر : يفقد فيها وعية بذاته وبالعالم حوله وينحصر فيهـــا وعيه في الله وحده من غير احاطة ولا شمول ولا تحديد بكيفيـــة زمانية أو مكانية : بل باستغراق كلي للمتناهي في اللامتناهي ، وشعور غامر بوحدة الذات والموضوع . وهذا في نظر الصوفية هو « الصعق » الذي أشار اليه القرآن في قوله تعالى « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موســى صعقا » (٢) . فالوارد الذي أسكر موسى وصعقه جاءه عندما تجلــى ربه للجبل ، أي ظهر في صورة من صور جماله في الجبل : فغاب عن نفسه في هذا المشهد ، وشغل عنها وعن الجبل وبقي وعيه بالله المتجلي وحده .

والفرق بين السكر والصحو أن الصوفي في حالة سكره مستغرق في سكره : وليس عنده علم ولا خبر ولا ادراك للفناء والبقاء . أما في حالة صحوه فهو مدرك لنفسه وللعالم حوله ولكنه ينظر اليهما بعين الفناء ، اذ البقـــاء للموجود الحقيقي الذي هو الله وحده .

ويفضل أبو يزيد وأصحابه السكر على الصحو لأن الصحو في نظرهم يقتضي وجود الصفات البشرية التي هي أعظم حجاب يحول بين العبد وربه. أما السكر فهو محو لهذه الصفات ورفع لحجب الاختيار والتصرف والتدبير .

أما الجنيد وأصحابه فيفضلون الصحو على السكر لأن السكر يخرج بالعبد عن حالته الطبيعية ويفقده سلامة العقل الواعي والقدرة على التصرف.

---

(١) ـ رسالة القشيري ص ٣٨ .

(٢) الاعراف ١٤٢ .

وسر المسألة في نظرهم هو « المعرفة » بحقيقة الوجود : فاذا عرف الانسان الأشياء على حقيقتها فر منها ونظر اليها بعين الفناء ومن نظر الى الأشياءبعين الفناء أدرك أنها معدومة بالاضافة الى وجود الواحد الحق ،

والسكر في نظر الجنيد وأصحابه أشبه بميدان لعب الأطفال وأليق بالمبتدئين في الطريق الصوفي. أما الصحو فهو الميدان الذي يصرع فيه الرجال وهو من صفات الصوفية المتمكنين . السكر عندهم توهم فناء الذات مع بقاء الصفات : وهذا هو الحجاب بعينه . أما الصحو فهو رؤية بقاء الذات مع فناء الصفات وهذا هو الكشف .

وكما أن من تعود شرب الخمر حتى أصبح مدمنا عليها لايرتوي منها مهما شرب ، كذلك من ذاق طعم الخمر الالهية وسكر بها لا تروى له غلة مهما شرب . ورجل الصحو لا يلتذ بالشرب ولا يقوى عليه ، في حين أن رجل الشرب يلتذ بالشرب ويطلب المزيد . حكي أن يحيى بن معاذ الرازي كتب الى ابي يزيد البسطامي : « ما ظنك بمن شرب قطرة من بحر حبه فسكر ؟ » فقال أبو يزيد : « ما ظنك بمن شرب بحور السموات والأرض وما روي بعد ، ولسانه خارج يقول هل من مزيد ؟ » (١) يقول الهجويري معقبا على هذين القولين : « وقد توهم قوم أن يحيى ابن معاذ يتكلم هنا عن السكر ، وأن أبا يزيد يتكلم عن الصحو ، لكن العكس هو الصحيح : فان رجل الصحو هو الذي يعجز حتى عن شرب قطرة واحدة ، ورجل السكر هو الذي يشرب كل ما يستطيع ويطلب المزيد »(٢) ومما يزيد في قيمة الصحو في نظر الجنيد أنه لامجال فيه لاظهار المواجد . والسكر لا يكون الا لأصحاب

---

(١) ــ الرسالة القشيرية ص ١٤٦ .

(٢) ــ كشف المحجوب ص ١٨٧ .

المواجد . واظهار المواجد من الأمور التي عاب بها الجنيد على الصوفية واعتبرها من علامات ضعف الروحانية .

ولذلك رفض مصاحبة الحلاج واعتبره رجلا استسلم للمواجد ولم يكتم سرا كان أولى به أن يكتمه .

قيل أنه لما الحلاج قطع صلته بعمرو بن عثمان أتى الى الجنيد فسأله : ماجاء بك الينا ؟ فقال الحلاج جئت لصحبة الشيخ . فقال الجنيد « أنا لا أصحب المجانين : ان الصحبة تقتضي كمال العقل فان لم يكن ذاك فالعاقبة كما ترى من مسلكك من سهل بن عبد الله وعمرو بن عثمان المكي » فقال الحلاج : « يا شيخ ان الصحو والسكر صفتان للعبد ، والعبد محجوب عن ربه حتى يفنى عن صفاته » . « فقال الجنيد : يا بن منصور انك أخطأت في الصحو والسكر : ان الصحو سلامة الحال مع الله ، والسكر المبالغة في الشوق والمحبة ، وليس واحد من هذين ينال بالكسب . ياابن منصور ان في كلامك حماقة ومخرقة » (١) .

ومذهب الجنيد في تفضيل الصحو على السكر هو المذهب الذي أخذ به كبار الصوفية من بعده .

وأما ضعاف النفوس من المتأخرين الذين بالغوا في الطرف الآخر واعتبروا الجذب والغيبة والظهور بشتى ألوان الهوس والرعونة علامة من علامات أولياء الله ، فلم يكونوا الا أفاقين دخلاء على التصوف ، والتصوف منهم براء .

---

(١) ـ أنظر المحجوب ص ١٨٩ .

هذه نماذج قليلة سقناها على سبيل الأمثلة لتوضيح بعض المسائل التي وقع فيها الخلاف بين من يسميهم الهجويري بالفرق الصوفية . وهي - كما يرى القارىء مسائل تفصيلية لا تمس جوهر الحياة الصوفية في شيء، ولكنها تكشف عن بعض دقائقها ، وتظهرنا على مدى تغلغل القوم الى أعماق نفوسهم ، ومقدرتهم على تحليل ألطف وأدق معاني التصوف والأحوال التي يعالجونها في حياتهم الصوفية ، ناظرين في هذا التحليل دائما الى الله وصلتهم به .

* * *

المشاهدة والاشراق

ذكرنا فيما مضى أن المشاهدة ثمرة المجاهدة وأن من لامجاهدة له فلا مشاهدة له ، والآن نشرح ما يقوله الصوفية عن المشاهدة علنا نقف على شيء من اسرارها ، وان كنا لانطمع في أن ندرك حقيقتها لأنها كسائر أحوال الصوفية وقف على من يعانيها ويجربها .

وصف الله سبحانه نفسه بأنه نور السموات والارض : أي المتجلي أثره في كل شيء : والنور أظهر الأشياء ، بل به وحده تظهر الأشياء : وما خفي الله الا لشدة ظهوره ، كالشمس لا ترى في وضح النهار لشدة ما ينبعث منها من الضوء : فهي عين الحجاب على نفسها .

ولكن الله لا يرى بالعين المجردة لأن العين لاتدرك الا المحسوس ،وانما يشاهد في قلب العبد ، أي أن مشاهدته روحية لا حسية ، ونوره المشار اليه في الآية نور روحي لا حسي : وهو بهذا المعنى نور السموات والارض، أي الظاهر أثره في الوجود بأسره .

فاذا تكلم الصوفية عن رؤية الله في القلب فانما يقصدون بها مشاهدته بنور يقين القلب ، وليس نور يقين القلب الا شعاعا من النور الالهي الذي وضعه الله في قلب العبد : وبوساطة هذا الشعاع يرى العبد ربه ذوقا، كضوء الشمس الذي يمكن الناظر اليها من رؤيتها . يقول أبو يزيد البسطامي ان الذين يتكلمون عن الأزلية لا بد أن يكون فيهم مصباح الأزلية ، وهذا المصباح هو نور اليقين .

ومن دلائل وجود هذا المصباح الأزلي في قلب الانسان وجود قوة « الفراسة » في قلب العبد الصادق كما يشير الى ذلك الحديث القائل « اتقوا فراسة المؤمن فانه يرى بنور الله » . ومنها كذلك علوم الوحي والالهام التي هي علوم الانبياء والأولياء ، فان المصدر واحد في الحالتين ، والفرق بين وحي الانبياء والهام الأولياء انما هو فيما يكشفه النور الالهي من المعارف الغيبية في قلوب الموحى اليهم والملهمين . أما ماينكشف منها للرسل فقد قفل الباب فيه ببعثة النبي محمد خاتم النبيين : وأما ماينكشف لأولياء الله فالباب مفتوح فيه الى أبد الآبدين .

ولكن لا بد من صقل صفحة القلب بالرياضة والمجاهدة لكي يشرق عليها ذلك النور ، وذلك بازالة الحجب التي تتصل بكل ما سوى الله وتحول دون اشراق النور الالهي في القلب أوانبعاثه منه على حد قول بعض الصوفية الذين يذهبون الى أن « المشكاة » الواردة في قوله تعالى «مثل نوره كمشكاة فيها مصباح » هي قلب العبد ، و « المصباح » هو النور الالهي الذي أودعه الله في القلب الانساني منذ خلق الله آدم ونفخ فيه من روحه . وعلى هذا ففي الانسان عنصر الهي بفطرته ، لايكسبه بكده ومجاهدته ، وانما تكشف المجاهدة عنه وتزيل الحجب التي تغشاه .

وليس النور الالهي في قلب العبد وسيلة لمشاهدة الله وحسب ، بل

هو النور الذي يهتدي به العبد الى ما هو خير وحق وجميل في أمور دينه ودنياه . ولذا يقول بعض الصوفية ان من عصى قلبه فقد عصى ربه، وذلك لأن القلب عند الصوفية مركز اشراق ومركز عرفان معا .

ويظهر الاشراق في قلب الصوفي على انحاء ، فقد يظهر فجاءة قويا شديدا ، وقد يبدو خافتا أول الأمر ثم يأخذ في القوة واللمعان ، وهنا يشاهد الصوفي الصفات الالهية وآثارها ، ويشتغل بهذه المشاهدة عن نفسه وعن كل ما سوى الله . فاذا فني عن ذاته بالكلية حصل في المقام الذي يطلق عليه الصوفية اسم مقام « الاحسان » ، وهو المقام الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم « الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه » .

ويذكر الهجويري نوعين من المشاهدة : الأولى المشاهدة التي هي ثمرة الايمان ، والثانية المشاهدة التي هي ثمرة المحبة ، فان العبد يصل في حبه لربه الى درجة يستغرق فيه بكليته ولا يشتغل قلبه بشيء سواه . ويظهر الفرق بين النوعين في أقوال الصوفية وهم يعبرون عن شهودهم وأحوال وجدهم . فاذا قال أحدهم « ما رأيت شيئا الا رأيت الله معه » أشار الى النوع الأول ، لأنه شاهد آثار الله ظاهرة في الخلق ، وهذا هو الايمان الصادق . واذا قال الآخر « ما رأيت شيئا سوى الله » أو قال :

فمانظرت عيني الى غير وجهه ولاسمعت أذني خلاف كلامه(١)

فانه يشير الى الشهود الثاني . والصوفي الأول يرى الآثار الالهية بعيني رأسه ويشاهد صاحب الآثار بعين قلبه ، والثاني غافل عن الآثار

---

(١) الفتوحات الملكية ج ٢ ص ٦٠٤ .

وعن نفسه لا يرى سوى الله • وطريق الأول برهاني وطريق الثاني كشفي ذوقي • وفي هذا المعنى يقول أبو يزيد البسطامي : « حججت مرة فرأيت البيت » ولم أر صاحبه ، وحججت الثانية فرأيت « البيت » وصاحبه ، وحججت الثالثة فلم أر البيت ولا صاحبه » • ففي الحالة الأولى رأى أبو يزيد « البيت » ببصره ولم ير صاحب البيت ، وذلك هو الغالب في الناس • وفي الحالة الثانية رأى « البيت » ببصره ورأى صاحب البيت بعقله ، وهذا طريق النظار ، وفي الحالة الثالثة غفل عن نفسه وعن البيت فرأى وحدة مطلقة لايميز فيها بين الاثر والمؤثر : بين البيت وصاحب البيت ، وانمحى في قلبه كل ما سوى الله • وفي هذا المعنى أيضا يقول محمد بن عبد الجبار النفري في كتاب « المواقف » • « وقال لي (أي الله) أدنى علوم القرب أن ترى آثار نظري في كل شيء فيكون أغلب عليك من معرفتك بي » (١) أي أن أقل درجات المشاهدة أن تراني وأنت تنظر الى آثاري ، وأن تكون هذه الحال أغلب عليك من معرفتك بي • أما أعلى درجات المشاهدة فهي التي تمحى فيها رؤية « السوى » فلا يخطر في القلب الا الله •

وقد اختلفت عبارات الصوفية في وصف هذا المشهد اختلافا يدل على مدى تفاوتهم في درجات الشهود : فمنهم من يقول : « ما رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله » • ومنهم من يقول : « ما رأيت شيئا الا ورأيت الله بعده ، أو معه» • ومنهم من يقول « ما رأيت سوى الله » • وهذامقام وحدة الشهود وليس تعبيرا عن نظرية وحدة الوجود كما ذكرنا مرارا • ان بناء التصوف برمته يقوم على هذا الاساس : وهو أن فناء الصوفي عن نفسه هو بقاؤه بالله • أو بعبارة أخرى ان من فقد نفسه وجد ربه ، وان حالة

---

(١) ـ المواقف ص ٢ •

الوجد أو الجذب هي وحدها الحال التي يتصل فيها العبد بالله وليست مسائل التصوف الكبرى مثل « الزهد » و « تصفية النفس » و « المحبة » و « المعرفة » و « الولاية » وغيرها سوى فروع لهذه المسألة الرئيسية • وقد عبر الصوفية عن حال الشهود هذه بألفاظ كثيرة كلها من قبيل المجاز مثل الفناء و« الوجد» و « الجذب » و « الذوق » و « الشرب » و« الغيبة» و « السكر» و «الحال» • وهي اصطلاحات تدور على ألسنة الصوفية ويعبر بها كل واحد منهم عن الزاوية الخاصة التي ينظر منها الى تجربته في الشهود ، ولكنها لا تعني الا قليلا لمن لم يجرب تجارب القوم ويذوق أذواقهم • كما أن وصف « الشهود» بأنه سر الهي يكشفه الله في قلب عبده المؤمن فيراه بعين اليقين، أو أنه نور ينبعث في قلب العبد نتيجة حبه لله ، لا غناء فيه لغير الصوفي الذي انكشف له ذلك السر أو شاهد هذا النور • أما هذه العبارات المجازية فمن شأنها أن تخلع على ذلك المعنى الدقيق اللطيف ثوبا كثيفا من المادية هو أبعد ما يكون عنه •

الولاية في التصوف الاسلامى

الولي لغة القريب والمحب والصديق والنصير والمولى والمالك والعبد والمعتق والصاحب والجار والحليف والمنعم والمنعم عليه الخ • فكلمة « الولي قديمة في اللغة العربية قدم اللغة ذاتها : استعملت قبل الاسلام كما استعملت في القرآن قبل أن يظهر التصوف أو التشيع أو غيرهما من النظم التي استعملت الكلمة فيها فيما بعد »•

وربما كان « القرب » هو المعنى البدائي الاول للولاية : لأن اسم الولي كان يطلق على الابن والعم وابن العم وابن الاخت وغير هؤلاء من أقرباء الدم• ولما كانت قرابة الدم تقتضي في الحياة القبلية نصرة القريب ومؤازرته ،

اكتسبت الولاية منذ البداية معنى النصرة والمؤازرة والحماية وما شاكل ذلك من المعاني ، ثم تجاوزت مدلول قرابة الدم الى مدلول آخر هو القرابة المعنوية كقرابة الجوار وقرابة المحبة وغيرهما ٠

وقد وردت كلمة « ولي » و « أولياء » في عدد غير قليل من الآيات القرآنية ، ووصف الله تعالى نفسه بأنه « ولي الذين آمنوا »(قرآن ٢/٢٥٨) وولي المؤمنين (قرآن ٣/٦٩) وولي المتقين (قرآن ٤٥/١٨) وأنه « هو الولي وهو يحيي الموتي » (قرآن ٤٢/١٠) وأنه « هو الولي الحميد » (قرآن ٤٢/٢٨) وقال تعالى مخاطبا المؤمنين « مالكم من دون الله من ولي ولا نصير » (قرآن ٢/١٠٨) كما وردت كلمة « أولياء » بالجمع للدلالة على عباد الله المقربين المجاهدين في سبيله (قرآن سورة يونس /٦٣) ٠

وفي هذا كله لم تخرج الكلمتان عن معناهما اللغوي البسيط ، ولكن هذا المعنى تطور تطورا عجيبا على أيدي المفسرين من أهل السنة والشيعة والصوفية ، وكان أكثر تطوره في البيئات الشيعية ثم الصوفية: لأن الصوفية يدينون للشيعة بمعظم ما قالوه في الولاية والأولياء ٠

واذا عرفنا أن حركة التشيع في جوهرها حركة سياسية أولاودينية ثانيا ــ على الرغم من أنها تركزت طول الوقت حول فكرة تقديس آل البيت، ادركنا أن المعاني الجديدة التي أدخلت الى مفهوم الولاية عندهم كانت معاني سياسية ٠ فالقول بأن من شرط الولي أن يكون « محفوظا » كما أن من شرط النبي أن يكون « معصوما » (١) يرجع من غير شك الى فكرتهم عن الامام والامامة وقصرهم الولاية على الأئمة لأغراض سياسية ٠ والقول بأن الولاية ميراث نبوي انتقل من النبي الى علي ثم الى خلفه ،قول شيعي

---

(١) القشيري ص ١١٧ ٠

وضع ليخدم غرضا سياسيا هو قصر الولاية على الأئمة من آل البيت ・ وكذلك القول بأن الكرامات وخوارق العادات للأئمة وحدهم ・

وهكذا نرى « الولاية » تتحول من معناها القرآني الذي هو النصرة والحماية اللتان يمنحهما الله عباده المؤمنين والمتقين والمقربين اليه اطلاقـا، الى نصرة وحماية طائفة خاصة لها شروط وعلامات ・ وبعد أن كانت حقـا مشاعا لجميع المسلمين أصبحت قاصرة على نفر تنتقل اليهم انتقالا وراثيا من النبي ، ثم من علي وبنيه ・

فكأن الولاية ــ بهذا المعنى ــ امتداد للنبوة ومقصورة على الأئمـة ・ ولما وجد الشيعة أن هؤلاء الأئمة المعصومين بحاجة الى اثبات ولايتهم ،قالوا ان ذلك يتم بظهور الخوارق على أيديهم ، وان هذه الخوارق لهم دون غيرهم・

ولا شك أن الشيعة أيضا هم الذين قرنوا الولاية بالاستشهاد متخذين من مقتل الحسين بن علي مثالا للولي الشهيد الذي ضحى بحياته في سبيل نصرة الحق والله ، على نحو ما ينظر المسيحيون الى استشهاد المسيح ・ فان دخلت فكرة الاستشهاد في بعض أقوال الصوفية فعن طريق الشيعة فيأغلب الظن ، وان كان الاستشهاد في الجهاد في سبيل الله من الأمور التي ذكرها القرآن وأثنى على أصحابها ・ قال تعالى :« ولا تحسبن الذين قتلوا فـي سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون » (١) ・

ولما جاء دور الصوفية ، كان من الطبيعي أن تتسرب الى أوساطهـم أفكار الشيعة عن الولاية ــ لا سيما وأن التصوف والتشيع نبتا وترعرعـا

---

(١) ــ آل عمران : ١٦٩ ・

زمنا طويلا في بيئة واحدة هي البيئة العراقية والفارسية • غير أن الصوفية لم يقفوا بالولاية عند الحدود التي رسمها الشيعة ، بل تجاوزوا هذه الحدود وتوسعوا في معنى الولاية في عصورهم المتأخرة ، وخاضوا في مسائل لم يخض فيها الشيعة ولم تخطر لهم ببال ، فتكلموا عن معنى الولي اطلاقا لا الولي الامام ، وذكروا صفات الأولياء ووظائفهم ومراتبهم وقارنوا بين الولاية والنبوة وناقشوا أيهما أفضل ، كما تكلموا في ختم الولاية وغير ذلك من المسائل التي سنعرض لها •

الولى والصوفى

أخص صفات الولي في الاسلام القرب من الله ، وفي القرآن شواهد تدل على أن الله اختص بعض عباده بالقرب منه • وبهذا المعنى العام يدخل الانبياء في الأولياء ، كما يدخل فيهم الصوفية وغير الصوفية لأن صفة القرب من الله حظ مشترك بين هؤلاء جميعا • وكذلك اختصاص الله الاولياء بالحفظ أو العصمة أوماشابههما من الصفات • بل ان السراج صاحب اللمع ليذهب الى أن « خاصة أهل الله » — وهو وصف أطلقه الصوفية على أنفسهم — ينطبق أولا على الانبياء الذين اختصهم الله بالوحي والرسالة والعصمة من الزلل ، وينطبق ثانيا على الأولياء الذين اختصهم بصدق الورع والتعلق بالحقائق •

ولكن جمهور الصوفية يطلقون اسم « الولي » على الصوفي الذي حصل في مقام القرب من الله بفضل قداسته وورعه وفنائه في محبة ربه ، ويعتبرون الولاية والنبوة مرتبتين مختلفتين مستقلتين ، الى حد أنه يمكن المفاضلة بينهما كما سيأتي بيانه • واذا قالوا ان الصوفية خاصة المسلمين ،والاولياء خاصة الصوفية ، فمعنى هذا أن الأولياء خاصة المسلمين، وأن الولاية أعلى مرتبة روحانية يصل اليها المسلم •

ولا تقترن الولاية في الاسلام السني بمعنى من معاني الألوهية ، فلا يدعي الولي أن فيه جانبا الهيا على سبيل الفيض أوالحلول أو ماشاكلهما، وان كان يدعى أو يدعى له ، أن الله أودع فيه قوة أو صفة خارقة تعصمه ـ بدنا وروحا ـ من أن يأتي بمعصية • وهذه هي القوة التي تفسر مـــا يعتقدهالصوفيةمن أن الولي في استطاعته اتيان الكراماتوالاخباربالغيبيات، وأنه مستجاب الدعوة ، صادق الفراسة ، قادر على تسخير قوى الطبيعـة، تحل بركته أينما وضعها ، وتتحقق لعنته حيثما أرسلها • واستجابةالدعوة قديمة في الاسلام • قيل ان سعد بن ابي وقاص اختص من بين الصحابـة بقبول دعائه • وروى عن النبي صلى الله عليه وسم أنه قال : « رب أشعث أغبر ذي طمرين لايؤبه له لو أقسم على الله لأبره ، منهم البراء بن مالك» •

* * *

الولي رجل مشغول بالله ، يقضي حياته في صحبة مولاه • رجل تجرد عن شهواته وعن علاقاته بنفسه وبالعالم حوله • ومن الطبيعي على مـــن وصل الى هذه المرتبة وتهيأت نفسه هذاالتهيؤ الروحاني ألا يدخل الـــى حياته المنعزلة عن مجرى التجارب الانسانية العادية الا الأفكـــاروالخواطر التي تتفق وهذه الحياة • بل هنالك ما هو فوق هذا وأعلى من هذا ،وهو أن الولي بفضل ما بلغه من درجة الصفاء الروحي له قدرة على ادراك معاني الغيب والكشف الالهامي عن حقائق الأشياء • أما الاتيان بالكرامات وخوارق العادات فمن الامور التي لايدعيها جمهور الصوفية لأنفسهم عادة ، وانمـا يضفيها عليهم العامة من اتباعهم تمجيدا لهم ورفعا من شأنهم • وقد قيـل بحق ان عددا كبيرا من المسلمين في البلاد التي غلب عليها الجهلوالاعتقادات في الخرافات ليس لهم بالله الا صلة روحية ضئيلة ، وان كل صلتهمبالأولياء

مباشرة ، فهم يتصلون بالله عن طريق هؤلاء الأولياء • غير أنه يجب ألا ننسى أن مثل هذه الاعتقادات في الولي ووساطته وقوته سابقة على التصوف سبقا تاريخيا ، فان فكرة الولاية أو مايعادلها ، كانت موجودة في البلاد التي فتحها المسلمون وكانت منتشرة انتشار الاسلام نفسه ، فلما ظهرت حركة التصوف في البلاد الاسلامية ، لم تخلق فكرة الولاية خلقا ، وانما شكلت أفكارا كانت جزءا من التراث الروحي لهذه البلاد بأن أبرزت فيها الجانب الصوفي من الحياة الدينية •

الولاية منحة الهية

والولاية في نظر الصوفية مرتبة لايصل اليها الولي بأعماله ومجاهداته، وانما هي منحة الهية يمنحها الله من يشاء من عباده • وقد يكون الولي على حظ كبير من العبادة والزهد والمعرفة ، وقد لايكون ، ولكن صفة واحدة يجب أن يتصف بها وهي اشتغاله بالله وحده وحياته فيه • وهذا هو المعنى الذي يشير اليه الصوفية بكلمة « الجذب » التي هي علامة على « الفناء » في الله • فالولي في الاسلام هو « المجنوب » الى الله • ومن كان بهذه المثابة كان وليا • واذا أضيف الى هذا الجذب « الكرامات » اعترف الناس بولايته في حياته وبعد مماته ـ وقد يوجد الولي ويعيش ويموت مغمورا لا يعرف الناس ولايته ولا يدركها هو في نفسه •

ومعنى منح الله الولاية للولي أنها مقدرة أزلا ـ شأنها في ذلك شأن المراتب الروحية الاخرى كالهداية واستجابة الدعاء وغيرهما من الامور التي يرى الجبريون من الصوفية أنها أمور قدرها الله على العبد لا تكتسب بالجهد والعمل ، وانما يهبها الله لمن يشاء فضلا منه ونعمة • فالولاية بهذا المعنى « نور » يقذفه الله في قلب العبد ، به يعرف العبد ربه • يقول الحسين بن

منصور الحلاج « لولا تعرفه (أي الله) لك ماعرفته » أي تعرفه لك عن طريق ذلك النور • وهذا النور على درجات تتفاوت قوة وضعفا وتختلف باختلاف درجات القرب من الله • والصوفية يتحدثون عن « المكث في درجة القرب » • فمن الأولياء من يمكث في درجة المحادثة ، ومنهم من يمكث في درجة المجالسة ، ومنهم من يمكث في درجة المناجاة ، ولذلك يسمون « أهل الحديث » وأهل المجالسة وأهل المناجاة وهكذا • وأعلى درجات القرب وأقواها درجة المشاهدة التي هي درجة الفناء في عين الألوهية كما يقول ابن عربي •

صفات الولي

ظهر مما تقدم أن للولاية في الاسلام معنيين : معنى عام غير اصطلاحي وهو ولاية كل مؤمن قربه الله اليه كما وردت في ذلك الآيات القرآنية التي أسلفنا ذكرها ، ومعنى خاص اصطلاحي وهو الولاية التي لها تعريف خاص وشروط ونظام • وقد ظهر لنا عند النظر في صفات الولاية بالمعنى الثاني أن كثيرا من هذه الصفات له نظائره في الولاية بالمعنى العام ، وأن الباقي هو من الصفات التي خلعها رجال التصوف على الأولياء في عصور متأخرة • وسنذكر النوعين معا لأن منهما تتألف الصفات التي يتميز بها الولي المسلم •

١ ـ من أوائل هذه الصفات وأقدمها أن الولي شخص يؤيده الله وينصره • ظهر هذا المعنى في الاسلام قبل ظهور التصوف وأولياء الصوفية كما قلنا : أي ظهر منذ ابتدأت الدعوة الى الاسلام ، وكان معنى الولاية نصرة الله للعبد لنصرته لدين الله • فالذين جاهدوا في الله كانوا أولياءه • وكذلك الذين اتقوا وأخلصوا في دينهم ، وكذلك الذين اضطهدتهم قريش

بوآذتهم من أجل اسلامهم . كل هؤلاء كانوا أولياء لله حسب النصوص القرآنية الواردة فيهم . وفيهم جميعا نزلت الآية « ألا ان أولياء الله لاخوف عليهم ولا هم يحزنون » قرآن ١٠/٦٣) وورد الحديث : « من آذى وليا فقد عاداني ». وقد احتفظت هذه الصفة بمعناها - وهو التأييد والنصرة - عندما دخلت كلمة « الولي » الى الأوساط الصوفية وأخذت صورتها النهائية الاصطلاحية .

٢ - ومن الصفات القديمة للولي أيضا اكرام الله اياه . ويظهر هذا الاكرام في مظاهر شتى أخصها الكرامات التي تتأيد بها ولايته وتعرف بها منزلته . وقد أشار القرآن الى ظهور هذه الكرامات وخوارق العادات على يد من اختصهم الله بالولاية ، فاتخذ الصوفية من ذلك سندا يستندون اليه في دعوى ظهور مثل هذه الخوارق على أيديهم . من ذلك قوله تعالى في قصة مريم : « كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا . قال يامريم أنى لك هذا ؟ قالت هو من عند الله : ان الله يرزق من يشاء بغير حساب »(١) وقال تعالى مخاطبا مريم أيضا « وهزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا » (٢) ولم يكن الوقت وقت ظهور التمر ولا أوان نضجه .

وقال تعالى في قصة نقل عرش بلقيس الى مجلس سليمان « قال عفريت من الجن أنا آتيك به (أي العرش) قبل أن تقوم من مقامك واني عليه لقوي أمين . قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد اليك طرفك » (٣) « فالذي عنده علم من الكتاب » ولي في استطاعته أن يحضر

---

(١) - آل عمران : ٣٧

(٢) - مريم : ٢٥

(٣) - النمل : ٣٩

عرش بلقيس الى مجلس سليمان في لمحة بصر وهي أقصر بكثير من الذي يستغرقه قيام الشخص من مكانه ٠

وقد قص الله في القرآن الأعاجيب التي ظهرت على أيدي أهل الكهف وذي القرنين الذي مكن الله له في الارض مالم يمكن لغيره ، والخضر الذي أتى بكثير من خوارق العادات عندما التقى بموسى ، من اقامة الجدار ونحوها وكل هؤلاء لم يكونوا أنبياء وانما كانوا أولياء ٠

والاجماع منعقد من المسلمين على أن للأولياء كرامات ، ولكن كبار الصوفية يحذرون من الركون اليها والاغترار بها ، مخافة أن تكون نوعا من الابتلاء يبتلي الله به العبد ويمتحن به صدقه ٠ ويرى بعضهم انه يجب ألا يتحدث الولي عنها أويتحدى بها ٠

قال أبو الحسين النوري « كان في نفسي شيء من الكرامات ، فأخذت قصبة من الصبيان وقمت بين زورقين ثم قلت : وعزتك لئن لم تخرج لي سمكة فيها ثلاثة أرطال لأغرقن نفسي ٠ قال فخرجت لي سمكة فيها ثلاثة أرطال ، فبلغ الجنيد ذلك فقال : « كان حكمه أن تخرج له أفعى فتلدغه »(١) وقيل لأبي يزيد البسطامي : فلان يمشي في ليلة الى مكة ، فقال : الشيطان يمشي في ساعة من المشرق الى المغرب في لعنة الله ٠ وقيل له : فلان يمشي على الماء ويطير في الهواء فقال : الطير يطير في الهواء والسمك يمر على الماء ٠ وقال سهل بن عبد الله التستري « أكبر الكرامات أن تبدل خلقا مذموما من أخلاقك » (٢) ٠

---

(١) ـ القشيري : ص ١٦٣

(٢) ـ القشيري : ص ١٦٤

هذه كلها شواهد على أن كبار الصوفية من أمثال الجنيد وأبي يزيد وسهل بن عبد الله يحقرون من شأن الكرامات ولا يدعونها لأنفسهم ، لأنهم يرون فيها مجالا للفتنة والغرور وسبيلا الى الرياء ، وأن التحدث عنها والتحدي بها فيهما ركون الى ماسوى الله • وهذا بعينه هو الشرك الخفي عندهم • وأكبر الكرامات في نظر سهل بن عبد الله تغيير صفات النفس وتطهيرها من شوائبها لا ماذكروه من خوارق الطبيعة •

ومما يتصل بكرامات الأولياء تسخير قوى الطبيعة لارادة الأولياء ، وهو اختصاص كان للأنبياء كما تشهد به الآيات القرآنية التي تشير الى تسخير الريح لسليمان « تجري بأمره رخاء حيث أصاب • وتسخير الملائكة لمحمد يحاربون في صفوفه في غزوة بدر الخ ••• وقد توسع الصوفية في معنى التسخير والتصرف في الكون وأكثروا الكلام فيهما ، حتى لانكاد نجد وليا من الأولياء لم تنسب اليه هذه القوة الخارقة ، أو لم تذكر الأساطير وجود هذه القوة له • تكلموا عن التسخير والتصرف بالهمة وبالقول ، وباستعمال الاسماء والحروف - لاسيما اسم الله الأعظم الذيهو من أعظم الأسرار عندهم •

والظاهر أن لكل هذا صلة ببعض الآراء المزدكية التي كانت منتشرة في خراسان ونقلها الى الأوساط الصوفية أمثال الترمذي والحلاج وربما كانت متصلة أيضا بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة المتأخرة ، نقلها عن هذا المصدر الى التصوف ذو النون المصري الذي كان مشهورا بعلوم الأسرار•

٣ - واذا نظرنا الى الولي من وجهة نظر الصوفية ، قلنا أن أخص صفاته وأبرزها أنه رجل فنى في الله • أو أنه المجذوب في حب الله • والفناء عند الصوفية نهاية الطريق وعتبة الوصول الى الله ، وباب الولاية ومقامها ،

فالولي في نظرهم هو من استولى عليه سلطان المحبة الالهية فلم يترك في قلبه متسعا لغير محبوبه ، وهو الذي تجرد عن ارادته وحوله وقوته ، وأصبح لا يشعر بوجود غير وجود الحق · هو الصوفي الفاني عن وجوده الباقي بالحق · سئل أبو بكر الواسطي عن الولي كيف يغذيه الله فقال :

« في بدايته بعبادته ، وفي كهولته بستره ولطافته ثم يجد به الى ما سبق له من نعوته وصفاته ، ثم يذيقه طعم قيامه به في أوقاته »(١) ·

فالأولى درجة العبادة ، وهي أول الطريق ومرتبة المبتدئين من المريدين ، والثانية درجة ستره عن الناس بانقطاعه الى الله وشغله به عمن سواه ، وفي هذه المرتبة يغذي الله وليه بستره ولطفه · والثالثة درجة يظهر الله فيها للولي ما سبق أن قدره له من الصفات ، فهي درجة تعريف الولي بولايته وايقافه على منزلته · والرابعة درجة يذيقه الله فيها قيامه به ، ويكشف له فيها أنه السامع منه اذا سمع ، والمبصر منه اذا أبصر ، والباطش منه اذا بطش وهكذا · قال تعالى مخاطبا النبي عليه السلام « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » وهذا هو الفناء الصوفي بعينه ·

٤ ــ ومن صفات « الولي » أن يكون محفوظا كما أن من صفات النبي أن يكون معصوما : أي محفوظا ومعصوما من مخالفة الشرع : لأن كل من كان للشرع عليه اعتراض فهو مغرور مخدوع كما يقول القشيري · ومعنى هذا الشرط أن كلا من النبي والولي لايعصي الله ولا يأتي ما يتعارض مع الشرع ، ولكنهما يختلفان : فعدم العصيان في النبي راجع الى العصمة وهي أمر يخلقه الله في النبي · فهو لا يعصي ربه لأن الله وهبه قوة يدرأ بها

---

(١) الرسالة القشيرية ص ١١٨

العصيان ، أو وهبه مناعة من العصيان : أما الولي فهو انسان كسائر الناس فيه المقدرة على أن يعصي وأن يطيع ، ولكن الله يحفظه من المعصية بأن يبعث في قلبه نورا يهديه ويصرفه عنها • فالفرق بينهما كالفرق بين رجلين لا يمرضان بمرض معين ، ولكن أحدهما لايمرض به لمناعة طبيعية في جسمه ، أما الآخر فلا يمرض به لتناوله شيئا من الدواء يحميه من المرض بحيث لو تخلى عن تعاطي هذا الدواء سقط فريسة المرض •

والظاهر أن التفرقة بين العصمة والحفظ مسألة أثارها متأخرو الصوفية ، وأن الأصل كان العصمة لكل من النبي والولي ، للنبي أولا ، وللولي بالوراثة الروحية • وهذا بالفعل ما كان عليه الأمر في أوساط الشيعة ، فقد أسندوا ذلك الاختصاص النبوي الى علي أولا ثم الى الأئمة من بعده ، وعن طريق الشيعة دخلت الفكرة الى الأوساط الصوفية ، ثم توسع فيها المتأخرون على النحو الذي أشرنا اليه •

والله لا يحفظ الولي من المعصية وحدها ، بل من كل ما يكون للشرع عليه اعتراض ، وبذلك يدخل في الأشياء التي يحفظ الله الولي منها ، كل مخالفة لآداب الشرع وان لم تكن معصية • قيل قصد أبو يزيد البسطامي بعض من وصفوا بالولاية ، فلما وافى مسجده قعد ينتظر قدومه • فخرج الرجل وتنخم في المسجد ، فانصرف أبو يزيد ولم يسلم عليه ، وقال « هذا رجل غير مأمون على أدب من آداب الشريعة فكيف يكون أمينا على أسرار الحق ؟ » (١) •

ويرى بعض الصوفية أن الحفظ بالنسبة الى الولي غير واجب وجوب

---

(١) الرسالة القشيرية : ص ١١٧

العصمة للنبي ، بل يكفي في حفظ الولي ألا يصر على الذنوب ان وقعت منه هنات أو زلات ، ووقوع مثل هذه الزلات غير ممتنع على الولي في نظر هؤلاء . قيل للجنيد : العارف يزني يا أبا القاسم ؟ فأطرق مليا ثم رفع رأسه وقال : « وكان أمر الله قدرا مقدورا » (١) وهذامعناه بقاء الولاية على الولي حتى بعد معصيته بشرط أن يقلع عنها ويتوب توبة نصوحا . ولا ترتفع الولاية عنه الا اذا أشرك أو ثبتت ردته .

وهذا هو الرأي الذي عليه الحكيم الترمذي والجنيد وأبو الحسين النوري والحارث المحاسبي ، وحجتهم في هذا أن الكبائر لا تتعارض مع الايمان . أما غيرهم من أمثال سهل بن عبد الله التستري وأبي سليمان الداراني وحمدون القصار فيقولون ان الولاية رهن ببقاء الطاعة ، وان الكبيرة اذا خطرت ببال الولي سقطت عنه ولايته .

والظاهر أن مرد الخلاف بين الطائفتين يرجع الى الخلاف القديم بين علماء الكلام في معنى الايمان نفسه ، وكلامهم في صاحب الكبيرة أمؤمن هو أم كافر ؟ ولما كان الايمان أساس الولاية انتقل الخلاف من الأصل الى الفرع .

٥ ـ وآخر صفات الولي « الشفاعة » فقد ادعى صوفية المشرق خاصة أن الأولياء شفعاء عند الله في الخلق يوم القيامة وجهروا بذلك بين الناس وبالغوا كل المبالغة ، بل انهم ادعوها لأنفسهم سواء أكانوا من الأولياء أم لم يكونوا ، أو على الأقل ادعاها الكثيرون منهم ومنحوا الحق فيها التلاميذهم قال بعضهم « ليس من تلاميذنا من لم يكن يوم القيامة شفيع أهل النار

---

(١) الرسالة القشيرية : ص ١٦٠ .

ويدخلهم الجنة » ! روى هذا أو مثله عن حاتم الأصم وأبي يزيد البسطامي ٠ وادعى الشبلي أن محمدا عليه السلام سيشفع يوم القيامة في أمته ، أما هو فسيشفع بعده في أهل النار حتى لايبقى فيها أحد ٠ (١)

ولا أدري كيف يوفق الشبلي — ان صح صدور هذا القول عنه — بين شفاعته التي ستنتهي بخروج أهل النار منها ، وبين قوله تعالى « خالدين فيها أبدا » ؟ على أن الشبلي لم يكن المسلم الوحيد الذي تكلم عن مصير جهنم في الدار الآخرة وأن مآلها الى الزوال — لامن أجل شفاعة الشافعين بل لأسباب أخرى تتعلق بطبيعة الله الذي قال انه صادق الوعد ولم يقل صادق الوعيد ٠ فقد ذهبت طائفة من المتكلمين منهم أبو الهذيل العلاف ، ومن الصوفية منهم ابن عربي الى القول بأن جهنم ستخبو نارها وتتغير طبيعتها على مر الزمن : ويزيد ابن عربي أن العذاب فيها سيتحول الى نوع من النعيم يخالف في طبيعته نعيم أهل الجنة ٠ يقول :

وان دخلوا دار الشقاء فانهم ... على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد ... وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذابا من عذوبة لفظه ... وذاك كالقشر والقشر صاين(٢)

المفاضلة بين الاولياء والانبياء والملائكة

ظهرت المفاضلة بين الانسان والملائكة في الفكر الاسلامي بوجه عام والفكر الصوفي بوجه خاص ،وكان مبعثها من غير شك ما ورد في القرآن

---

(١) تلبيس ابليس ص ٣٤٨
(٢) فصوص الحكم ص ٩٤

من قصة آدم ومطالبة الله الملائكة بالسجود له • والقرآن صريح في أن «الانسان» الذي اختاره الله خليفة في أرضه وأسجد الملائكة تعظيما له ، أفضل من الملائكة بما أودع الله فيه من الصفات وما علمه من الأسماء • قال تعالى « واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة » وهو آدم ، وقال « وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين • قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم»(١)•

وليست هذه « الأسماء » الا الصفات التي أودعها الله آدم وذريته • ولم يودعها كلها ـ بل أودع بعضها ـ في الملائكة : ولهذا كانت طبيعةالانسان أكمل وأتم ، ومرتبته في سلم الوجود أعلى من طبيعة الملائكة ، لأن فيه نزعات الخير التي يتمثل فيها الجمال الالهي ، ونزعات الشر التي يتجلى فيها الجلال الالهي ، في حين أن الملائكة ليس فيهم من هذه الأخيرة شيء ، فهم مجبولون على الطاعة والعبادة لا تجدالمعصية اليهم سبيلا لأنهم لم تتهيأ لهم أسبابها • أما الانسان فبذور الشر والمعصية أصيلة في جبلته ، فاذا غالب شهوته وهواه وكبح جماح نفسه ، وانتهى الامر الى الطاعة ، كان أفضل من الملائكة • ومن يكسب النصر في ساحة القتال خير ممن يمنح النصر منحا !

واذا كان الانسان من حيث هو انسان ـ أفضل من الملائكة ، كان الانبياء أفضل منهم من باب أولى لأن الأنبياء خاصة البشر • هذا هو رأي أهل السنة وجميع مشايخ الصوفية • أما المعتزلة فالملائكة عندهم أفضل لأنهم ـ في نظرهم ـ أعلى درجةوألطف طبيعة وأكثر طاعة • ولكن هذه الصفات ليست الصفات التي تقع بها المفاضلة ، والا لكان ابليس ـ وكانت

---

(١) البقرة ٣٠ ـ ٣٣ •

له هذه الصفات جميعها ـ أفضل خلق الله : مع أن الكل مجمع على لعنته بشهادة الله ٠

وظهرت مسألة المفاضلة بين الأنبياء والأولياء في التصوف وكان أول من أثارها متصوفة الامامية بالكوفة ـ رياح وكليب من زهاد الزنادقة ، ثم ظهرت بعد ذلك في كلام متصوفة الشام كأبي سليمان الداراني المتوفى سنة ٢١٥ وأحمد بن ابي الحواري المتوفى سنة ٢٣٠ ٠ وكل هؤلاء يذهبون الى تفضيل الأولياء على الانبياء جملة ٠ وكذلك يذهب هذا المذهب محمد بن علي الحكيم الترمذي الذي يستشهد بالحديث القائل « ان لله أولياء ليسوا بأنبياء ولا شهداء يغبطهم الانبياء والشهداء » ٠ ولكن أهل السنة يجمعون على تفضيل الانبياء على الأولياء ، ويرون أن الولاية امتداد للنبوة وتأييد دائم لها : لأن النبوة انقطعت بموت النبي ، والولاية لاتنقطع ٠ فالأولياء هم خلفاء النبي وورثته الروحيون الذين يحملون الشعلة المقدسة من بعده ٠ وفي هذا يقول الهجويري : « وقد أراد الله أن يظل برهان النبوة قائما الى يومنا هذا ، فجعل الأولياء وسيلة لاظهار هذا البرهان لكي يستقر الحق به وتظل حقيقة نبوة النبي ظاهرة » ٠

أما تأييدهم الدائم للنبي فبما يظهره الله على أيديهم من الكرامات التي تمكن لهم في نفوس الخلق وتحمل الناس على اجلالهم وتعظيمهم ،وبالتالي على اجلال وتعظيم صاحب الشرع الذي يتبعونه ٠ فالناس بعد النبي ليسوا بحاجة الى نبي جديد ولا الى معجزة جديدة تظهر على يد نبي ، ولكنهم بحاجة الى أولياء كاملي الايمان مؤيدين بتأييد الله يذكرون الناس برسالة النبي اذا نسوها أو قصروا في اتباعها ٠

وكذلك أجمع جمهور الصوفية من أهل السنة على تفضيل الأنبياء على

الأولياء وعلى أن الولاية بداية النبوة ، وعارضهم في ذلك مجسمة خراسان الذين ادعوا أن الأولياء يصلون الى حالة يفنون فيها عن أنفسهم ويبقون بالله، ويسمون هذه الحال بالولاية ، وهي ليست حالا للانبياء • وكذلك المشبهة الذين زعموا أن في الولاية اتصافا بأوصاف الألوهية عن طريق الحلول وما شاكله ، وفي هؤلاء وأولئك يقول الهجويري :

« هذا هو رأي أهل السنة من الصوفية (يشير الى تفضيل الانبياء على الأولياء) ولكن يعارضه الحشوية من أهل خراسان الذين يتكلمون كلاما متناقضا في التوحيد ، والذين لايعلمون مبادىء الصوفية ويدعون أنهم من أوليائهم • نعم هم أولياء ، ولكنهم أولياء الشيطان • يقولون أن الأولياء أفضل من الأنبياء • ويكفي في ابطال مذهبهم أن يقولوا ان جاهلا من الجاهلين أفضل من محمد المختار • ويرى هذا الرأي أيضا المشبهة الذين يدعون أنهم صوفية ويقولون بالحلول ونزول الله الى جسم العبد » (١) •

ويحاول الهجويري أن يثبت أفضلية الأنبياء على الأولياء بدليلين أحدهما عقلي نظري والآخر صوفي • أما العقلي فهو أن الأولياء اتباع للأنبياء، والتابع أدنى منزلة من المتبوع فلا يمكن أن يكون أفضل منه • وأما الدليل الصوفي فهو أن الأولياء على سفر الى الله ، أما الأنبياء فواصلون الى الله منذ البداية ، وصلوا اليه ثم عادوا برسالاتهم لدعوة الناس وتعليمهم • والواصل الى نهاية الطريق أفضل من السالك الذي لايزال يسير حتى نهايته • ألا ترى أن « المشاهدة » أول درجات الانبياء وهي آخر درجات الأولياء : فانه اذا وصل الولي الى مقام الجمع استغرق في محبة الله واشتغل قلبه بمشاهدة فعل الله بحيث لا يرى في الوجود غيره • يقول أبو علي الروذباري : « لو سقط عنهم

---

(١) ـ كشف المحجوب نشرة وترجمة نيكولسون ص ٢٣٥

« أي الصوفية) مشاهدة معبودهم لسقط عنهم وصف العبودية » • ولكن هذه حال الأنبياء على الدوام ـ على حد قول الهجويري ـ سواء أكانوا في البدء أم في النهاية •

فابراهيم عليه السلام في بداية حاله لما رأى القمر بازغا قال هذا ربي • ثم لما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي (١) لأن الحقيقة كانت غالبة على قلبه فلم ير شيئا آخر سوى الله ، أو لم ير شيئا آخر بعين الغيرية ، بل رأى ما رأى بعين الجمع •

وهكذا يجعل الهجويري من الأنبياء صوفية من طراز خاص غير طراز أولياء الصوفية • يجعل منهم صوفية واصلين الى الله منذ بداية أمرهم ، مشاهدين له في كل شيء بمحض طبيعتهم • أما أولياء الصوفية ، فهم سالكون لا يزالون يشقون طريقهم الى الله ويطلبون مشاهدته والوصول اليه • وليس السالك في الطريق كمن وصل الى نهايته • ومن هنا كان الأنبياء أفضل من الأولياء • أما المعتزلة فينكرون فكرة المفاضلة من أساسها ويقولون لا مؤمن أفضل من مؤمن ، والايمان هو الأساس الجامع بين المؤمنين • بل هم ينكرون الولاية نفسها ويقولون ان المؤمنين جميعا أولياء الله لو كانوا مؤمنين حقا ، ولو كانت الولاية تقتضي الكرامة لأعطيت الكرامة لكل مؤمن ، لأن الايمان هو الأصيل والكرامة فرع عنه ، والمشاركة في الأصل يقتضي المشاركة في الفرع •

ولابن عربي مذهب خاص في الولاية يختلف عن كل ما ذكرناه ، كما أن له وجهة نظره في المفاضلة بين الرسالة والنبوة من جهة ، والولاية من جهة أخرى •

---

(١) راجع سورة الانعام ـ آية ٧٦

ليس المفهوم من الولاية في مذهبه القداسة ولا المبالغة في التقوى ، وان كانت هاتان الصفتان مما يمتاز به بعض الأولياء ، ولكن أخص صفات الولاية عنده « المعرفة » أو العلم الباطن • « فالولي » على ذلك اسم مرادف للعارف بالله ، وهو يستعمل هذا الاسم استعمالا واسعا يدخل فيه الانبياء والرسل كما يدخل فيه الأولياء الذين منهم « الأفراد » و « الأمناء » و « الأبدال » و « الورثة » وغيرهم (١)٠

فالرسول ولي من حيث معرفته بأمور الغيب ، ورسول من حيث انه مكلف بتبليغ رسالة الى الخلق •والنبي ولي من حيث علمه بالغيب ايضا ، وكذلك الحال في بقية السلسلة التي أسلفنا ذكرها •

فالولاية اذن هي أساس المراتب الروحية كلها وهي العنصر المشترك بينها • ثم انها في الأصل صفة من صفات الله الذي أخبر عن نفسه بأنه « الولي » : ولا يصح اطلاقها الا على الكاملين من الناس الذين حققوا وحدتهم الذاتية مع الحق • ومن صفاتها الثبات والدوام بخلاف الرسالة ونبوة التشريع فانهما تنقطعان •

ويطلق ابن عربي على الولاية بهذا المعنى اسم « الخلافة العامة » وهي الخلافة الحقيقية التي على رأسها « الروح المحمدي » ــ وهو منبع العلم الباطن لجميع الأنبياء والأولياء •

أما من حيث المفاضلة بين الرسول والنبي من جهة ، والولي من جهة أخرى ، فيرى ابن عربي أن كل رسول وكل نبي فانما هو ولي أولا ورسول

---

(١) الفتوحات المكية ــ جـ ٢ ص ٢١

أو نبي ثانيا ، وأن كل رسول ونبي من حيث هو ولي أفضل منه من حيث هو رسول أو نبي • ومن ظن أن ابن عربي يقول بأفضلية الولي على الرسول أو النبي اطلاقا ـ بمعنى أن كل ولي أفضل من كل رسول أو نبي ـ فقد أخطأ فهمه • يقول الشعراني « ان الشيخ (يعني ابن عربي) لم يقل ذلك (أي أن الولي أفضل من الرسول أو النبي) وانما قال : « اختلف الناس في رسالة النبي وولايته أيهما أفضل : والذي أقول به ان ولايته أفضل لشرف المتعلق ودوامها (أي دوام الولاية) في الدنيا والآخرة بخلاف الرسالة فانها تتعلق بالخلق ، وتنقضي بانقضاء التكليف » • انتهى • ووافقه على ذلك الشيخ عز الدين بن عبدالسلام • « فالكلام في رسالة النبي مع ولايته لا في رسالته ونبوته مع ولاية غيره : فافهم » (١) •

* * *

خاتـــم الاولياء

كان أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي الحكيم المتوفي سنـــة ٢٨٥ ـ فيما نعلم ـ أول من تكلم في ختم الأولياء ، بل كان كما يقول الهجويري أول من وضع في التصوف نظرية كاملة في الولاية • ولكن كتابه « ختـــم الولاية » الذي كان من أسباب نفيه من « ترمذ » قد ضاع ، وأصبحنا لا نعرف عنه الا الاشارات التي يشير بها اليه ابن عربي في ثلاثة من كتبه : الأول « شرح المسائل الروحانية التي سألها الحكيم الترمذي » (٢) والثاني

---

(١) اليواقيت والجواهر ـ ص ١٣

(٢) مخطوط بالمكتبة التيمورية رقم ١٥٥

« الفتوحات المكية » (١) حيث يجيب ابن عربي عن مائة وخمسة وخمسين سؤالا سألها الترمذي ، وبعض هذه الأسئلة خاص بالولاية وبعضها عام . والثالث كتاب « فصوص الحكم » (٢) حيث يشرح المؤلف نظريته الخاصة في الولاية وختمها ، ويشير الى الترمذي فيهما . وهنالك مصدر آخر لعلمنا بمذهب الترمذي في الولاية وختمها ، وهو الفصل الممتع الذيعقده الهجويري في كشف المحجوب (٣) .

وليس غرضنا هنا الكلام عن الولاية في صورتها العامة ، فقد ذكرنا عن ذلك ما فيه الغناء ، ولا غرضنا مناقشة نظرية الترمذي في الولاية وختمها . فان هذا بحث لم تتوافر مراجعه كلها بعد ، وانما غرضنا أن نذكر شيئا عن ختم الولاية بصورة عامة مع الاشارة بوجه خاص الى رأي ابن عربيفيه: لأن ابن عربي اخذ عن الترمذي فكرته الأساسية — وهي أن للولاية ختما كما للنبوة ختم — وأضفى على هذه الفكرة تفصيلات كثيرة مستمدة من نظريته في « الكلمة » (اللوغوس) ، وفي طبيعة الوجود وطبيعة الولاية ، فوصل بذلك الى نظرية جديدة متكاملة .

يعتبر ابن عربي مايسميه « الحقيقة المحمدية » أو « الروح المحمدي » أصل الحياة الروحية في الوجود والمنبع الذي يستمد منه الأنبياء والأولياء علومهم ، أو الروح الذي ظهر في صور الأنبياء والأولياء من لدن آدم الى النبي محمد نفسه ، كما ظهر في صور الأولياء منذ وجدت الولاية . فجميع الأنبياء والأولياء صور أو مجال تجلت فيها الحقيقة المحمدية ، أو الروح

---

(١) الفتوحات ج ٢ ص ٥٢ — ١٨٣

(٢) الفصوص — ٦٣ — ٦٤

(٣) ترجمة نيكولسون ص ٢١٠ — ٢٤١

المحمدي – أو النور المحمدي كما يسميه أحيانا . وليس خاتم الأولياء سوى مجلى من المجالي التي لاتحصى لهذه الحقيقة .

أما الفرق بين خاتم الأولياء وأي ولي آخر ، فهو أن خاتم الأولياء دون غيره هو المظهر الكامل للحقيقة المحمدية ، والمجلى الذي تتمثل فيه هذه الحقيقة أكمل تمثيل . وفيه وحده يظهر الارث المحمدي ظهورا تاما ، وهو آخر من يرث عن الحقيقة المحمدية علم الباطن ارثا مباشرا .

ولا ينكر ابن عربي – كما زعم بعضهم – احتمال ظهور اولياء بعد خاتم الأولياء ، فقد يظهر أولياء في الأمة المحمدية أو في أية أمة أخرى يرثون علمهم من أنبيائهم ، ولكن الذي ينكره هو أن يظهر في الأمة المحمدية بعد خاتم الأولياء ولي يرث علمه الباطن عن الحقيقة المحمدية . فالذي له خاتم هو ولاية الارث المحمدي لا الولاية العامة (١) ، أما الذين يحتمل ظهورهم من الأولياء بعدالخاتم فليسوا ورثة محمد بل ورثة أنبياء آخرين ، أو أولياء مسلمين . وهؤلاء يرثون ما يرثون عن طريق ختم الأولياء . وعلى هذايصبح خاتم الأولياء بدوره مصدرا روحيا جديدا للعلم الباطن يستمد منه الأولياء علومهم ، على نحو ما كان الأنبياء والأولياء يستمدون علومهم من الروح المحمدي .

ويعقد ابن عربي مقارنة دقيقة بين الروح المحمدي وروح خاتم الأولياء ، ويقول ان كلا منهما له وجود سابق على وجوده الزمني . فكما أن محمدا كان نبيا وآدم بين الماء والطين ، كذلك كان خاتم الأولياء وليا وآدم بين الماء والطين . ولكن أليست روح خاتم الأولياء هي بعينها الروح المحمدي في نظر ابن عربي – كما قلنا – وأننا نسميها « محمدا » حين تظهر في صورة النبي محمد ،

---

(١) راجع الفتوحات جـ ٢ ص ٦٤ س ٥ من أسفل .

وخاتم الأولياء حينما تظهر في صورة خاتم الأولياء ، وأن الأول نبي ورسول وولي والثاني ولي وارث ؟(١)

والظاهر أنه يقصد روح خاتم الأولياء لا شخصه عندما يقول أنه الممد لسائر الأولياء والأنبياء والرسل بعلمهم الباطن • يقول :

وليس هذا العلم الا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء ، وما يراه أحد من الأنبياء والرسل الا من مشكاة الرسول الخاتم ، ولا يراه أحد من الأولياء الا من مشكاة الولي الخاتم حتى أن الرسل لا يرونه – متى رأوه – الا من مشكاة خاتم الأولياء •

فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكاة خاتم الأولياء فكيف من دونهم من الأولياء ؟ » (٢) •

وفي موضع آخر يقول :

« وخاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ عن الأصل ، « المشاهد للمراتب » (٣) • يريد الآخذ عن الأصل الذي أخذ عنه خاتم الرسل ، اذ معدن العلم الباطن عند الاثنين واحد • ولكن ابن عربي يتحدث عن نوعين من الولاية لكل منهما خاتم : الأولى الولاية العامة أو المطلقة ، والثانية الولاية المحمدية أو الخلافة المحمدية • والأولى هي التي أطلق عليها الترمذي اسم « ولاية الفضل » وخاتمها عنده وعند ابن عربي عيسى عليه السلام • أما خاتم الثانية فالظاهر ان ابن عربي يقصد به نفسه • وسيكون عيسى

---

(١) انظر فصوص الحكم – ص ٦٤ نشرة المؤلف سنة ١٩٤٦

(٢) انظر فصوص الحكم – ص ٦٢

(٣) الفصوص – ص ٦٤

خاتم الولاية العامة عندما ينزل من السماء ــ كما تحكي الأخبار المتواترة ــ ويحكم بين الناس بشريعة محمد عليه السلام ، ويحاول الرجوع بالاسلام الى سابق سيرته • أما خاتم الولاية المحمدية فهو الخاتم الحقيقي ، لأن الوراثة المحمدية تنقطع بعده ، وهو ما يعنيه ابن عربي عندما يستعمل « خاتم الأولياء » من غير تخصيص أو تقييد • وقد صرح بأنه هو نفسه المقصود بخاتم الولاية بهذاالمعنى في موضع واحد حيث قال :

أنا ختم الولاية دون شك   لورث الهاشمي مع المسيح(١)

وفي مواضع أخرى يشير الى ذلك اشارات لاتخلو من مغزى ، فيقول مثلا :

« وأما ختم الولاية المحمدية فهو لرجل من العرب ، ومن أكرمها أصلا وبدءا ، وهو في زماننا اليوم موجود ، عرفت به في سنة خمس وتسعين وخمسمائة ورأيت العلامة التي قد أخفاها الحق فيه عن عيون عباده ، وكشفها لي بمدينة « فاس » حتى رأيت ختم الولاية منه • وهو خاتم النبوة المطلقة التي لايعلمها كثير من الناس • وقد ابتلاه الله بأهل الانكار عليه فيما يتحقق به من الحق في سره من العلم به » (٢) •

ويقول :

« استحق (أي النبي) أن يكون لولايته الخاصة ختم يواطىء اسمه اسمه صلى اللهعليه وسلم ويحوز خلقه • وما هو بالمهدي المعروف المسمى المنتظر ، فان ذلك من سلالته وعترته صلى الله عليه وسلم ، والختم ليس من

---

(١) الفتوحات جـ ٢ ص ٣١٩

(٢) الفتوحات جـ ٢ ص ٦٤ س ١٠ من أسفل

سلالته الحسية ، ولكن من سلالة أعراقه وأخلاقهصلى الله عليهوسلم »(١) ٠

كل هذه أوصاف تنطبق على ابن عربي بالغات ، وان لم يشأ أن يذكر ذلك صراحة فختم الأولياء رجل عربي من أكرم العرب أصلا، وجد في زمن ابن عربي وعرفه ، ورأى علامة الختم فيه ، ثم هو فوق ذلك رجل كثر انكار الناس عليه ، يواطىء اسمه اسم النبي : ليس من سلالة النبي ولا هو المهدي المنتظر وهكذا ٠ ليس لنا أن نقف طويلا عند هذه الأوصاف فكلها منطبقة تمام الانطباق عليه ، وما بقي الا أن يقول ان هذا الختم هو أنا ، وأنا هو !

والغريب في هذه المسألة أن فكرة ختم الولاية نبتت فيأوساط شيعية، وكان الختم عند الشيعة هو المهدي المنتظر ، وادعت كل فرقة من الشيعة لنفسها «مهديا» يوافق مذهبها وعقيدتها ٠

فلما أخذ ابن عربي بهذه الفكرة الشيعية الأصل فرق بين ختمالأولياء والمهدي المنتظر وصرح بأنهما مختلفان ٠ وليست هذه أول مرة تأثر فيها ابن عربي بنظرية شيعية ثم وجهها وجهة خاصة ووصل بها الى نتائج تتعارض مع الأصل الذي تأثر به ٠ فهل فعل ذلك ليفسح أمام نفسه مجال الدعوى بأنه خاتم الأولياء على الرغم من أنه ليس المهدي المنتظر لأنه ليس شيعيا ولا من سلالة النبي ؟

هنالك شاهد أخير أسوقه للدلالة على أن ابن عربي قصد بخاتم الاولياء نفسه وكان في ذلك أكثر صراحة وهو قوله :

كنت بمكة سنة تسع وتسعين وخمسمائة ، فرأيت فيما يرى النائم

---

(١) الفتوحات جـ ٢ ص ٦٥ ـ ٦٦

كان الكعبة مبنية بلبن فضة وذهب ، لبنة فضة ولبنة ذهب ، وقد كملت بالبناء وما بقي فيها شيء : وأنا أنظر اليها والى حسنها ، فالتفت الى الوجه الذي بين الركن اليماني والشامي ، وهو الى الركن الشامي أقرب ، فوجدت موضع لبنتين لبنة فضة ولبنة ذهب ، ينقص من الحائط في الصفين: في الصف الأعلى ينقص لبنة ذهب ، وفي الصف الذي يليه ينقص لبنة فضة، فرأيت نفسي قد انطبعت في موضع اللبنتين • فكنت أنا عين تينك اللبنتين وكمل الحائط • فاستيقظت ••• وقلت متأولا اني في الأتباع من صنفي كرسول الله صلى الله عليه وسلم في الأنبياء عليهم السلام • وعسى أن أكون ممن ختم الله الولاية بي وما ذلك على الله بعزيز (١) •

وقد ذكر هذا مباشرة عقب كلام أورده لرسول الله صلى الله عليه وسلم في أنه خاتم النبيين ، وهو قوله : مثلي في الأنبياء كمثل رجل بنى حائطا فأكمله الا لبنة واحدة فكنت أنا تلك اللبنة ، فلا رسول بعدي ولا نبي •

أما « الكعبة » التي رآها فيما يشبه الحلم فهي البناء الروحي للامة المحمدية • وأما اللبنتان الناقصتان في البناء فتمثلان خاتم الأولياء الذي له ناحيتان : ناحية الظاهر – وهي ناحية الشرع – وهذه تمثلها اللبنة الفضية، وناحية الباطن – وهي ناحية الولاية – وهذه تمثلها اللبنة الذهبية • وخاتم الأولياء يجب أن تتحقق فيه الناحيتان جميعا : أي يجب أن يكون وليا وتابعا للشرع المحمدي في آن واحد •



(١) – الفتوحات ج ١ ص ٤١٦

مراجـــــع

أ ـ مراجع أساسيـــة

(١)ـ ابن عربي (محي الدين) : فصوص الحكم : نشرة المؤلف : القاهرة سنة ١٩٤٦

(٢)ـ (محي الدين) : الفتوحات المكية : ط · بولاق

(٣)ـ ابن الفارض : الديوان

(٤)ـ أبو العلا عفيفي : فصوص الحكم لابن عربي والتعليقات عليه

(٥)ـ أبو العلا عفيفي : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة : القاهرة سنة ١٩٤٥

(٦)ـ أبو العلا عفيفي : في التصوف الاسلامي وتاريخه

(٧)ـ أبو نعيم : الحلية

(٨)ـ جامي (عبد الرحمن) : نفحات الأنس

(٩)ـ الجنيد (أبو القاسم) : رسائل ـ مخطوط باسطنبول

(١٠)ـ الجيلي (عبد الكريم) : الانسان الكامل

(١١)ـ الحلاج (الحسين بن منصور) : الطواسين : نشرة ماسنيون

(١٢)ـ حلمي (محمد مصطفى) : ابن الفارض والحب الالهي : القاهرة سنة ١٩٤٥

(١٣)ـ السراج (أبو نصر) : كتاب اللمع : نشرة نيكولسون

(١٤)ـ السلمي (أبو عبد الرحمن) طبقات الصوفية : نشرة شريبة

(١٥)ـ السلمي (رسالة الملامتية) : نشرة المؤلف مع كتاب الملامتية الخ

(١٦)ـ السهروردي : عوارف المعارف على هامش الاحياء للغزالي ١٣٣٤

(١٧)ـ الشعراني (عبد الوهاب) : الطبقات الكبرى

(١٨)ـ العطار (فريد الدين) : تذكرة الأولياء
(١٩)ـ الغزالي (أبو حامد) : احياء علوم الدين : القاهرة سنة ١٣٣٤
(٢٠)ـ القشيري : الرسالة : القاهرة سنة ١٣٦٧
(٢١)ـ الكلاباذي : التعرف :نشرة آربري سنة ١٩٣٣
(٢٢)ـ المكي (أبو طالب) : قوت القلوب
(٢٣)ـ الهجويري : كشف المحجوب : ترجمة نيكولسون : ١٩١١

بالانجليزية والفرنسية

(٢٤)ـ Affifi A. E. The Mystical Philosophy of Muhyid - din Ibn Arabi Cambridge Vniversity Press 1939
(٢٥)ـ Arberry . A. J. Sufism.
(٢٦)ـ Iqbal. M. Development of Metaphysies in Persia
(٢٧)ـ Massignon . L. la Passion d,al Hallaj .
(٢٨)ـ Nicholson : R. A. The Mystics of Islam.
(٢٩)ـ Nicholson. R. A. Studies in Islamic Mysticism .

ب ـ مراجع عامة

(٣٠)ـ ابن تيمية : رسالة الصوفية
(٣١)ـ ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى
(٣٢)ـ ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل : طبعة المنار
(٣٣)ـ ابن الجوزي : تلبيس ابليس
(٣٤)ـ ابن خلدون : المقدمة
(٣٥)ـ التهاونوي : كشاف اصطلاحات العلوم والفنون : كلكتا:سنة١٨٦٢

بالانجليزيـــة والالمانيـة

(٣٦)- Browne. E,G Lit. History of Persia

(٣٧)- Encyclopaedia of Islam .

(٣٨)- Encyclopaedia of Religion and Ethics.

(٣٩)- Inge. Christian Mysticism .

(٤٠)- Margoliouth Early Development of Mohamedanism .

(٤١)- Von Kremr. A. Gesch . der Herrschunden Ideen das Islam

فهرس الاعلام الواردة في الكتاب

جدول الخطــأ والصــواب

الصفحة	السطر	الخطـــا	الصـــواب
٣	٥	والعناصر	والعناصرالثقافية
١١	١	دوارات	دورات
١١	١٢	لدليل	الدليـــل
١٢	١٤	قديم	قديمه
١٥	٩	حالك	حالــة
١٥	١٦	اليمها	اليهما
٢٠	١١	وابداعوا	وابدعوا
٢١	٢٥	تفترض	نفترض
٣٦	٧	العملــي	العملي من
٣٨	٣	التعريعات	التعريفات
٣٨	١٧	شقيقه	شقيق
٣٩	٥	اذ	اذ من
٤٧	١٥	محمو	محمد
٤٨	٣	حمره	حمزه
٥٠	٢٢	فندما يتحلى	عندما يتجلى

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٥٤	٤	Peria	Persia
٦٠	١٥	دلك	ذلك في
٦٥	٣	يهبج	يهيج
٦٦	٢٢	بن	بنا
٧٢	١٨	فهمها	فهمـهما
٧٥	٢١	من	مع
٨٠	٣	امثل	امثال
٨١	٤	(من انصرافهم الى حياة الزهد والاعتكاف فان الجهاد ـ وهو بذل النفس)	حذفها لكونها مكررة
٨٣	٧	ادنه	مادته
٨٣	٩	لى	الى
٨٧	٤	Gaosis	Gnosis
٨٩	٥	يرجع	وفهم الوعد والوعيد يرجع
٩٠	١٤	تختلف	ونختلف
٩٢	١٢	بقطه	يقطعه
٩٣	١٩	الاشرافية	الاشراقية
٩٥	٨	جهنم	جنهم الليل
٩٨	٦	لم ما	كل ما
١٠١	١٥	نيبه	غيبك

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٠٢	٧	بالذناب	بالذنوب
١٢٨	٦	نجد	تجـد
١٤٤	٥	رياضنها	رياضتهـا
١٤٤	الاخير	»	،
١٥١	١٣	الالهية	الألوهية
١٥٤	٣	بحياء	بحياة
١٥٧	١١	صفانه	صفاته
١٧٦	٢من لحاشية	Mosticai	Mystical
٢٠٢	٨	القرية	القربة
٢١١	٢٠	فقدهدمني الركن،	ولم يبد باديه،
٢١٥	٤	وانبث اسراري	لأهل ولا جار
		ودوام	وداوم
٢٥٠	٦	عنه	الله

محتويات الكتاب